Médiévales 63

AUTOMNE 2012

Philosophies morales
L'éthique à la croisée des savoirs



REVUE SOUTENUE PAR L'INSTITUT DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DU CNRS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes (Paris 8, Saint-Denis)
soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

fondée par François-Jérôme Beaussart, Bernard Cerquiglini,
Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Code de diffusion PUV : 21063
Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 63 AUTOMNE 2012

PHILOSOPHIES MORALES. L'ÉTHIQUE À LA CROISÉE DES SAVOIRS (XIIIe-XIVe SIÈCLES)

Dossier coordonné
par Iacopo Costa, Aurélien Robert et Nathalie Bouloux

Revue soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS

CONSIGNES AUX AUTEURS

Les articles proposés spontanément doivent être acheminés aux rédacteurs en chef de la revue sous forme électronique (fichier attaché format PC-Windows et Apple, ou .doc et .rtf), aux adresses indiquées sur le site.

Tout article envoyé à la revue fait l'objet de prérapports établis par deux experts extérieurs travaillant sur une version anonymée ; les prérapports sont synthétisés par un membre du comité de rédaction qui propose le rejet ou l'acceptation de l'article. Quelle que soit la décision du comité de rédaction, celle-ci est immédiatement notifiée à l'auteur. En cas d'acceptation, l'article circule dans la rédaction, qui se réserve le droit de demander des aménagements à l'auteur.

Tout auteur qui envoie un article à *Médiévales* reconnaît à la revue, si cet article est accepté, le droit de le publier sous forme électronique sur les sites revues.org, Persée et Cairn après un délai de deux ans.

Les articles en langue étrangère sont traduits par nos soins.

L'ensemble de l'article (notes comprises) ne doit pas dépasser 45 000 signes (espaces compris). Les illustrations sont présentées dans un fichier séparé, numérotées et avec une légende à part. Le nombre des illustrations est limité à cinq par article.

L'article sera accompagné d'un résumé en français et d'un autre en anglais, de 500 à 1 500 signes chacun (espaces compris).

L'auteur proposera aussi cinq mots-clés en français et cinq en anglais.

En ce qui concerne les notes de lecture, on indiquera dans l'ordre en tête de la note : l'auteur (prénom + nom en petites capitales), le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

Pour plus de détails sur nos normes de présentation, on se reportera aux consignes données à l'adresse suivante :

http://medievales.revues.org, rubrique « Note aux auteurs ».

SOMMAIRE N° 63 AUTOMNE 2012

PHILOSOPHIES MORALES. L'ÉTHIQUE À LA CROISÉE DES SAVOIRS (XIIIe-XIVe SIÈCLES)

ESSAIS ET RECHERCHES

POINT DE VUE

Médiévales 63, automne 2012, p. 5-12

Iacopo COSTA et Aurélien ROBERT

RECONFIGURATIONS DU DISCOURS ÉTHIQUE À LA FIN DU MOYEN ÂGE

Parler d'éthique médiévale pourrait relever de la gageure, si l'on considère, comme le suggère Emanuele Coccia dans l'essai qui ouvre ce volume[1], que chercher la morale et l'éthique d'un peuple ou d'une société à une époque donnée s'avère pratiquement impossible. Car avant même que le savoir moral ne soit explicitement normé – par l'Église, le droit civil, un code coutumier quel qu'il soit ou même par les maximes des philosophes –, les mœurs et plus généralement les pratiques forment le cœur de l'éthique. Aussi, Aristote rapproche-t-il le terme grec *éthikè* (« morale ») d'*ethos*[2], étymologie qui sera reprise dans le monde latin, comme en témoigne Isidore de Séville[3]. L'éthique – la morale – est d'abord une affaire de mœurs. On peut l'envisager sous l'angle de sa vocation à l'universalité, mais force est de constater qu'elle se pratique selon des modalités sensiblement différentes ici et là, à telle ou telle époque. Découvrir et décrire une éthique particulière nécessiterait donc que l'on traquât les vestiges infimes des règles morales suivies par tel ou tel groupe, non seulement dans les textes théoriques et normatifs, mais aussi dans les descriptions des mœurs qui nous ont été transmises, souvent sous forme fragmentaire, et dont la valeur et le statut varient grandement d'une source à l'autre. Que l'on songe pour illustrer cette variété aux nombreux traités des

1. Les articles proposés dans ce volume ont été présentés lors d'un *Atelier de Médiévales*, qui s'est tenu au Centre d'Études Supérieures de la Renaissance (Tours) le 10 juin 2011, grâce à l'aide financière et matérielle du CNRS, de l'Université François Rabelais de Tours, de la MSH de Tours, et du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale (Poitiers).

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a17-18 : « La vertu du caractère [*éthikè*], elle, est le fruit de l'habitude [*ethos*], et c'est bien aussi de ce mot, légèrement modifié, quelle tire son nom » (trad. R. A. Gauthier–J. Y. Jolif, Louvain-Paris, 1970, p. 33).

3. ISIDORE DE SÉVILLE, *Libri etymologiarum sive originum*, II, xxiv, 3-5.

vertus[4], parfois déguisés en fables ou romans, que nous offre la littérature médiévale, aux *exempla*[5], aux sermons[6], sans compter les règles monastiques, les traités de déontologie de certains corps professionnels, comme celui des médecins par exemple[7], ou encore les codes de conduite adressés aux princes, aux femmes et aux enfants[8]. Chaque témoignage a un statut et une portée qui lui sont propres, ce qui rend périlleuse toute généralisation à partir de cette gigantesque mosaïque de règles morales. Seuls les textes qui traitent explicitement d'éthique, pour la plupart issus de traditions philosophiques ou théologiques, prétendent dépasser la simple description. Mais comment retrouver les formes de vie morale à travers des sources aussi abstraites ? Partant de l'hypothèse d'un possible décalage – voire d'un conflit – entre la pratique et la norme, on s'en tient la plupart du temps à débrouiller les concepts de l'éthique, sans chercher un quelconque reflet immédiat dans la société[9]. Cependant, même à ce niveau purement philosophique, la prudence voudrait que l'on utilise le pluriel pour parler « d'éthiques médiévales ».

Afin d'échapper au vertige que susciterait la présentation d'un éclatement irréductible du discours éthique au Moyen Âge, les études ici réunies se concentrent sur des textes qui discutent des problèmes d'éthique théorique à l'époque des premières universités, au tournant des XIIIe et XIVe siècles. La raison de cette option est simple et connue de tous : l'arrivée de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote dans le monde latin a considérablement transformé la réflexion morale jusqu'alors dominée par l'enseignement des Pères de l'Église, et en particulier par Augustin. Mais présenter les problèmes philosophiques de l'éthique comme une simple lutte entre plusieurs autorités ne rend pas justice à la richesse des débats qui agitèrent les milieux universitaires à l'époque.

4. R.G. NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, « Typologie des sources du moyen âge occidental », vol. 68, Turnhout, 1993.

5. Th. RICKLIN éd., Exempla docent. *Les exemples de philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2007.

6. On peut lire à ce sujet quelques-unes des communications des Actes du Symposium des études sur les sermons de juillet 2000 : L. GAFFURI et R. QUINTO éd., *Predicazione e società nel Medioevo : Riflessione etica, valori e modelli di comportamento*, Padoue, 2002.

7. Sur ce dernier point, voir la belle étude de C. CRISCIANI, « Éthique des *consilia* et de la consultation : à propos de la cohésion morale de la profession médicale (XIIIe-XIVe siècles) », *Médiévales*, 46 (2004), p. 23-44.

8. On pense bien entendu aux *Miroirs des princes*, mais on trouve d'autres types de guides de conduite dans plusieurs langues vernaculaires au Moyen Âge. *Cf.* M. D. JOHNSTON, *Medieval Conduct Literature. An Anthology of Vernacular Guides to Behaviour for Youths, with English Translation*, Toronto-Buffalo-London, 2009. Sur l'éthique de la famille et du foyer, l'exemple le plus célèbre est *Le Menagier de Paris*, éd. G. E. BRERETON et J. M. FERRIER, Oxford, 1981.

9. Certaines études fournissent cependant des pistes en ce sens : *cf.* D. BOQUET, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, 2005 ; B. SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, 2007.

Rappelons que les Statuts de l'Université de Paris de 1215 stipulent que l'enseignement de l'éthique est facultatif et doit se tenir les jours fériés, signe de sa modeste place à la Faculté des arts. Son statut évolue en 1255, lorsque la lecture de l'*Éthique à Nicomaque* y devient obligatoire[10]. Cette inscription dans le cursus des artiens ne doit pas laisser croire que l'influence de l'éthique d'Aristote était limitée à cette seule institution. À partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, l'*Éthique à Nicomaque* ne s'immisce pas seulement dans les facultés des arts, mais aussi dans les facultés de théologie, de droit et de médecine, ainsi que dans les *studia* des ordres religieux et même dans les cours. Alors que les disciplines universitaires s'établissent plus fermement d'un point de vue institutionnel dans les universités, on assiste à un phénomène relativement nouveau, c'est-à-dire à des échanges inédits entre les disciplines, mais aussi, paradoxalement, à certaines refontes des frontières disciplinaires lorsqu'il s'agit de sujets sensibles. L'éthique se situe précisément sur cette ligne de crête. Théologiens, juristes, mais aussi médecins, rhéteurs et poètes ont cherché dans les dix livres qui composent le traité d'Aristote la réponse à des questions fondamentales concernant l'anthropologie, la politique, la justice ou encore les rapports amicaux et amoureux, infléchissant parfois le sens du texte dans des directions opposées. La question devient donc celle de savoir dans quelle mesure les contenus des théories éthiques de la fin du Moyen Âge ont été dans certains cas déterminés par le renouvellement des savoirs logiques, juridiques, littéraires, médicaux ou, ce qui paraît plus évident, théologiques ? Il convient de se demander pourquoi l'éthique a suscité de telles porosités entre les différentes facultés de l'université et même au-delà. À qui revient-il d'établir la vérité en matière d'éthique ? Qui doit en établir les normes et les diffuser dans la société ? Le maître ès arts qui en explique les concepts ou le théologien qui se veut en plus garant de la morale publique et de son fondement religieux ? Le juriste ou le médecin, qui sont plus directement confrontés à des questions d'ordre pratique ? Il est difficile de répondre à ces questions, mais, en décalant notre regard vers d'autres corpus que les seuls commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* issus de la Faculté des arts, on constate que les modifications induites par ces différentes lectures d'Aristote entraînent un renouvellement constant des positionnements de chaque discipline.

Les études récentes qui touchent de près ou de loin à l'éthique médiévale ont tendance à aplanir la matière éthique en ne tenant compte que d'un nombre limité de grands thèmes – la félicité, la vertu et le vice, la continence[11]. Malgré leur indéniable valeur et leur grande utilité, ces travaux ne donnent pas toujours

10. Voir le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, éd. H. DENIFLE, E. CHATELAIN, Paris, 1889, t. 1, p. 78-79 (statut de 1215) et p. 277-278 (statut de 1255).

11. *Cf.* M. BETTETINI et F. D. PAPARELLA, *La felicità nel Medioevo*, Turnhout, 2005 ; I. P. BEJCZY et R. NEWHAUSER éd., *Virtue and Ethics in the Twelfth Century*, Leiden, 2005 ; I. P. BEJCZY éd., *Virtue Ethics in the Middles Ages. Commentaries on the Nicomachean Ethics,*

une idée claire de la diversité des interrogations qui ont occupé de nombreux penseurs médiévaux. Plutôt que de chercher une caractérisation globale de l'éthique au Moyen Âge, les études réunies dans ce volume montrent au contraire son caractère protéiforme.

La rationalité de l'éthique : la rhétorique et la loi

Après avoir noté la grande dispersion des conceptions morales du Moyen Âge, Emanuele Coccia nous invite à penser, de manière programmatique, l'importance de la codification juridique pour toute recherche de ce qu'il nomme la « vérité éthique d'une époque[12] ». C'est bien entendu le cas dans l'écriture des lois coutumières, qui reflètent immédiatement les mœurs, mais c'est aussi vrai pour d'autres types de normalisation des règles de vie – notamment monastiques –, qui fournissent des sources de premier choix, puisque la norme y est exprimée comme telle. Mais, selon Emanuele Coccia, c'est dans les prologues à la loi que les éléments moraux qui gouvernent les règles éthiques et juridiques de l'époque apparaissent le plus clairement. Dire cela revient dans une certaine mesure à remettre en cause le présupposé contemporain qui gouverne une bonne part de l'historiographie sur les rapports entre droit et morale au Moyen Âge. Contrairement aux conceptions positivistes du droit qui fleurissent en Europe à partir du XIXe siècle, la distinction entre morale et droit serait quasiment inexistante dans les sources médiévales mentionnées par l'auteur. Emanuele Coccia va même plus loin en affirmant que, dans les textes qu'il a parcourus, morale et droit ne seraient que deux rhétoriques décrivant deux aspects d'une même réalité.

Les philosophes et théologiens des XIIIe et XIVe siècles ne s'accordent pourtant pas unanimement sur la nature de l'éthique et son rapport à la loi, qu'elle soit morale, civile ou divine. De telles différences apparaissent notamment dans les textes philosophiques qui s'interrogent sur la rationalité à l'œuvre dans les questions morales, c'est-à-dire à la fois sur leur régime de scientificité et sur la nature du raisonnement des agents dans des actions susceptibles d'être jugées moralement. En analysant de près l'idée, apparemment commune à Albert le Grand, Roger Bacon et Jean Buridan, d'une logique morale qui ne serait autre que la rhétorique, on peut montrer que chacun de ces penseurs en donne une interprétation singulière. L'idée que la rhétorique serait une logique morale a été transmise en Occident par l'intermédiaire de trois auteurs arabes : Al-Fārābī, Avicenne et Averroès. S'ils reconnaissent tous à la rhétorique un statut épistémique particulier, plus faible que celui de la science, mais permettant de tenir un discours vrai et probable

1200-1500, Leiden, 2007 ; T. HOFFMANN, J. MÜLLER, M. PERKAMS éd., *Das Problem der Willensschwache in der mittelalterlichen Philosophie*, Leuven-Paris-Dudley, 2006.

12. *Infra*, p. 14.

sur le monde contingent et variable de l'action, ils se séparent sur la question du rôle de la rhétorique dans la rationalité pratique des agents dans l'action. Le problème peut être formulé autrement : est-il possible d'énoncer des lois morales fondées sur une déduction logique ou l'éthique n'a-t-elle affaire qu'au singulier et au contingent ? Si Albert le Grand et Jean Buridan défendent l'idée selon laquelle la rhétorique constitue la méthode de l'enseignement moral et décrit de surcroît la forme logique du raisonnement pratique de l'agent face à certaines situations inédites, Roger Bacon fait de la rhétorique un simple outil de propagande religieuse, capable de convertir les infidèles. Par-delà l'aspect technique du débat sur le sens à donner à l'œuvre logique d'Aristote, ces prises de position reflètent des conceptions de l'éthique profondément différentes : Albert le Grand défend une conception aristotélicienne de l'éthique, où l'appréciation de l'agent doit souvent se substituer à la rigidité de la loi, alors que Roger Bacon défend une éthique de l'obligation, dans laquelle l'agent doit simplement se soumettre à la loi divine – les lois morales et civiles devant lui être subordonnées. Jean Buridan semble pour sa part trouver une position intermédiaire en défendant une version laïque de la morale aristotélicienne dans laquelle les lois divines n'ont pas toute autorité.

En marge de ces discussions sur la place de la rhétorique en éthique, c'est toute une partie de la poésie et de la littérature médiévales qui s'empare de la pensée aristotélicienne en faisant de l'acte d'écrire une action morale. Non seulement l'acte, mais aussi le contenu véhiculé par la littérature, seraient pour certains auteurs entièrement tournés vers l'éthique. Sonia Gentili montre que, chez Guittone d'Arezzo et Dante, cette attitude se fonde sur l'*Éthique à Nicomaque*, non pas sur la version latine de Robert Grosseteste, mais sur celle rédigée en langue vulgaire par le célèbre médecin bolonais Taddeo Alderotti à la fin du XIIIe siècle. Il s'agit en fait d'une adaptation de la *Summa alexandrinorum*, dont le contenu est légèrement différent de l'original aristotélicien. C'est grâce à ces variations que l'on peut comprendre le sens de l'éthique proposée par le *Novellino* ou la *Commedia* de Dante, où l'on voit comment le discours littéraire peut servir de mise en forme à des raisonnements éthiques qui peuvent ensuite être adoptés par un lectorat beaucoup plus important que celui des universitaires.

Éthique et savoirs universitaires

Qu'un médecin comme Taddeo Alderotti traduise l'*Éthique à Nicomaque* en langue vulgaire à la fin du XIIIe siècle n'est pas un fait anodin. Les médecins étaient confrontés dans leur pratique à des questions éthiques et on est en droit de supposer qu'une connaissance des textes théoriques pouvait leur être utile. Mais les médecins italiens du XIVe siècle vont plus loin en tentant de montrer combien la santé du corps joue un rôle important pour la moralité

de l'âme. C'est là une idée que l'on retrouve dans diverses sources, notamment celles concernant la naissance des enfants ou encore la vie conjugale par exemple[13]. Dans son article consacré à Pietro d'Abano, Matthew Klemm analyse comment le célèbre médecin padouan du XIVe siècle tente de formuler une conception fondamentalement physiologique des vertus aristotéliciennes. Fait remarquable, il revient sur cette question dans ses deux œuvres les plus importantes : le *Conciliator* et l'*Expositio Problematum Aristotelis*. Son but est de montrer que la tempérance morale est fonction de la tempérance de la complexion du corps. Même s'il est difficile de savoir si Pietro d'Abano entend véritablement proposer une éthique matérialiste où la moralité serait dissoute dans la santé corporelle, on voit clairement dans les stratégies théoriques qu'il met en place combien chaque discipline universitaire tente d'imposer ses analyses en matière éthique.

En cherchant à évaluer l'impact des différentes disciplines sur la réception d'Aristote et sur les reconfigurations du discours éthique à partir du XIIIe siècle, il était impossible de ne pas consacrer à la théologie une place de choix. Si le lien entre théologie et éthique au Moyen Âge paraît évident de prime abord, certains aspects de l'histoire de cette relation sont moins connus. On mentionne généralement Thomas d'Aquin comme le grand penseur de l'éthique du XIIIe siècle, mais on connaît moins les autres commentaires à l'*Éthique à Nicomaque* rédigés par des théologiens plus tardifs, comme celui de Gérard d'Odon, qui connaîtra une fortune considérable à la Renaissance, ou encore celui de Gui Terrena. À travers l'étude de ces témoignages, on peut constater l'entrée progressive dans les commentaires à l'*Éthique à Nicomaque*, au XIVe siècle, de questions théologiques comme la vision béatifique, les rapports entre grâce et charité, ou encore le péché d'usure.

De son côté, Martin Pickavé aborde un thème fondamental pour toute la tradition chrétienne : la liberté. Les théologiens ont souvent tenté d'incorporer la théorie aristotélicienne dans ce cadre chrétien, mais non sans difficulté. En effet, ce sont les conditions dans lesquelles nous sommes responsables de nos actes qui intéressent Aristote et non la liberté des facultés de l'âme humaine que les médiévaux tentent d'établir philosophiquement. À travers l'analyse d'une question quodlibétique d'Henri de Gand, Martin Pickavé montre comment se mettent en place des stratégies philosophiques pour fonder une vision nouvelle de la liberté qui ne soit pas simplement une adaptation de thèmes augustiniens ni une simple répétition d'Aristote.

13. Le traité anonyme intitulé *Libellus de ingenio bone nativitatis* (vers 1314) constitue un bon exemple de cette littérature à la frontière de l'éthique et de la médecine : *cf.* G. FIORAVANTI, « Un trattato medievale di eugenetica : il *Libellus de ingenio bone nativitatis* », *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 21 (2002), p. 89-111 ; ID., « Etica e biologia in un anonimo trattato di eugenetica. Edizione del *Libellus de ingenio bone nativitatis* (*ca* 1314) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), p. 317-362.

Le dernier article de ce dossier se penche lui aussi sur un thème à la croisée des savoirs, celui de l'amour. Christophe Grellard y examine, à partir de l'analyse de textes de Jean Buridan (*ca* 1300-1361) et de Nicole Oresme (*ca* 1320-1380), comment, du commentaire d'un même texte d'Aristote, sont nées deux éthiques différentes. Jean Buridan défend une forme d'individualisme moral fondé sur l'accomplissement de soi dans le cadre d'une éthique que l'on pourrait dire laïque, tandis que Nicole Oresme insiste davantage sur la dimension politique de l'éthique, en affirmant le primat du prince et de la communauté sur l'individu. Alors que la proximité entre les deux auteurs a été remarquée de longue date sur d'autres sujets (Nicole Oresme ayant été l'élève de Jean Buridan), on voit ici se dessiner deux voies bien différentes pour penser l'éthique qui, outre les raisonnements forts qui les sous-tendent, paraissent liées à leurs parcours personnels. Bien qu'il soit difficile d'établir un lien quelconque entre la biographie de ces auteurs et leurs œuvres philosophiques, celui qui décida de rester maître ès arts toute sa vie et celui qui fréquenta assidûment la cour de Charles V n'eurent pas les mêmes aspirations éthiques.

Iacopo Costa – CNRS-Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 24 rue de la Chaîne, F-86000 Poitiers

Aurélien Robert – CNRS-Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 59, rue Nérucault-Destouches, BP 11328, F-37013 Tours Cedex 1

Médiévales 63, automne 2012, p. 13-26

Emanuele COCCIA

TÉRATOLOGIE DE LA MORALE, OU DE L'ÉTHIQUE AU MOYEN ÂGE

Chaque fois que l'on se penche sur une époque du passé pour en observer et décrire les mœurs, l'on risque d'être saisi d'un étrange vertige[1]. À travers ses mœurs une société montre sans fard son visage le plus vrai et le plus intime. Le savoir qui règle et norme ces mœurs – la « morale » – trahit son dernier secret, la vérité ultime et suprême de cette société, le savoir actif qui a été à l'origine de chaque geste, chaque intention, chaque haleine de vie en son sein, et le spectacle qu'elle ne cesse de contempler en existant, en agissant, en se regardant elle-même.

Soutenir la vision de ce spectacle de l'extérieur n'est pas facile : en contemplant cette vérité l'on s'expose à la même force qui a été matériellement responsable du mode d'être de la totalité des membres d'une société. Et pourtant, le charme de cette vision est tellement puissant que la quasi-totalité des sciences sociales ont été séduites par lui. En pariant sur le fait que si les hommes disparaissent, la vérité qu'ils contemplent en agissant peut continuer à vivre après leur mort, les sciences sociales se sont lancées depuis très longtemps dans la quête de cet étrange Graal épistémologique qu'est la morale. Elles ont essayé de la récupérer dans le savoir sur le monde et l'être des choses qu'une société accumule, comme cela a été le cas dans l'anthropologie ; elles ont pu penser que cette vérité morale ne s'exprime pas à la première personne du singulier, mais prend le visage inquiétant d'un sujet sans nom et sans lucidité, capable de vouloir le mal et qui ne supporte pas d'être conscient, comme dans la psychanalyse ; elles ont pu chercher cette vérité en lui refusant

1. Je tiens à remercier Iacopo Costa, Aurélien Robert, Jakob Heller et Barbara Carnevali pour leurs conseils avisés et leurs suggestions. Ma gratitude va doublement à Aurélien Robert, pour son aide généreuse dans l'opération de *francificatio* de ma contribution.

le titre de science du Bien, comme cela a été le cas dans la sociologie[2]. Mais en s'interrogeant sur la forme et le fondement ultime d'une société, elles se sont toujours lancées dans la quête de ce savoir ultime, capable de dévoiler la raison pour laquelle tout homme a pu faire et a effectivement fait ce qu'il a fait, ce qu'on appelle *morale*[3]. Par conséquent, toute tentative de saisir la vérité éthique d'une époque, qu'elle se soit solidifiée en la théorisation consciente d'une « philosophie morale » ou qu'elle se soit fossilisée dans les traces des *gesta* des hommes disparus, n'obéit, au fond, qu'au désir d'entendre à nouveau la voix de cette étrange Muse, capable d'inspirer toutes les actions humaines, quel qu'en soit le sujet.

Capturer cette voix, ainsi que déterminer univoquement et précisément le lieu où elle parle, se révèle pourtant être une tâche presque insurmontable. Il semblerait que, dans toute époque, sa voix se laisse entendre en même temps en plusieurs lieux, sous plusieurs formes et en plusieurs sujets. Supposons, par exemple, que nous voulions savoir quelle est la vérité éthique qui s'est exprimée au XIIIe siècle : l'on pourrait conjecturer que la morale du siècle s'exprime dans sa forme majeure dans les commentaires universitaires à l'*Éthique à Nicomaque*. Et pourtant, limiter sa recherche à ce genre de textes serait oublier que d'autres formes de théorisation à l'intérieur des mêmes universités ont atteint ces mêmes vérités morales. Il faudrait alors changer de point de vue, en reconnaissant que d'*autres disciplines* que la « philosophie morale » proprement dite (la médecine, la politique, la rhétorique, la théologie, la psychologie, l'anthropologie et aussi la littérature, si l'on en croit la lettre de Dante à Cangrande[4]) ont été des formes de production et de promotion d'un savoir éthique, qui reste tel même s'il ne se donne pas ce nom. Ce déplacement disciplinaire démontrerait alors que l'énonciation de vérités éthiques appartient toujours *de droit* à plusieurs disciplines et qu'une vérité éthique est toujours une vérité diffuse, existant toujours en dehors de la discipline qui lui donne son nom.

Mais la multiplicité des voix ne s'arrête pas là : il y aurait en effet un deuxième déplacement à accomplir, celui qui conduit des salles des universités

2. Pour les dettes des sciences sociales envers la tradition morale (surtout des moralistes français), *cf.* J. HEILBRON, *Het ontstaan van de sociologie*, 1990, *Naissance de la sociologie*, tr. fr. P. DIRK, Marseille, 2006, surtout p. 93-109, et B. CARNEVALI, « Mimésis littéraire et connaissance morale : la tradition de l'éthopée », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 65 (2010), p. 291-322.

3. *Cf.* AL-FĀRĀBĪ, *De scientiis*, V (éd. F. SCHUPP, Hambourg, 2005, p. 112), qui parle d'une science qui « inquirit de speciebus operationum et consuetudinum voluntariarum, et de habitibus, et moribus, et segea, et gestibus, a quibus sunt ille actiones et consuetudines, et de finibus propter quos fiunt, et qualiter oportet ut sin tilla inventa in homine, et qualis sit modus ad comprehendendum et ordinandum ea in eis ».

4. DANTE ALIGHIERI, *Epistola a Cangrande*, XIII, 40 (éd. E. CECCHINI, Florence, 1995) : « Genus vero philosophie, sub quo hic in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica ; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars ».

à d'autres lieux de production de la vérité morale : pour ne nommer que les plus évidents, il faudrait se pencher sur les cours, royales, princières et pontificales, sur les monastères et sur les familles, mais aussi prendre en considération la prédication et les cadres de la formation professionnelle qui ont développé diverses sortes de morales « déontologiques » liées aux métiers et aux différentes formes de vies (prière et contemplation, guerre, politique, etc.)[5]. Car l'éthique (au Moyen Âge comme dans toute autre époque et à la différence d'autres formes de savoir comme la métaphysique) est un savoir partagé par et diffusé parmi les acteurs sociaux les plus différents ; elle a souvent pour objet non pas la totalité des hommes mais des microsociétés distinctes ; elle se multiplie et se façonne donc différemment en fonction des situations et des sujets qu'elle norme. Les exemples insérés dans le genre littéraire du *Speculum principis*, les règles de vie monastiques, les manuels d'amour (comme le *De amore* d'André le Chapelain) et les traités de civilité montrent que, loin de s'incarner exclusivement dans un énoncé universel qui exprimerait la nature de l'homme dans sa généralité, la réflexion éthique se traduit par une pluralité de codes particuliers et locaux, indépendants les uns des autres et capables d'exprimer seulement la vérité d'*une* situation et d'*une* forme de vie *sui generis.* S'il y a une pluralité de disciplines capables d'énoncer une vérité éthique, c'est parce que la prétendue vérité morale ultime concerne une pluralité de sujets et s'incarne dans une multiplicité d'objets (de manières de vivre) qui ne se laissent pas réduire *moralement* à un dénominateur commun.

Au Moyen Âge en outre, dans la voix de la Muse résonne toujours un fond plus grave : tous les savoirs moraux ainsi que toutes les théories éthiques partagent en effet une matrice épistémologique commune, et doivent s'inscrire dans le lieu ultime et suprême de toute doctrine et donc de toute vérité, l'Écriture sainte. Car, comme le dit Roger Bacon, « la science complète de cela est l'Écriture Sainte[6] ». En ce sens, toute vérité éthique doit exister au moins en deux lieux épistémologiques à la fois : dans la théorie qui l'exprime et la formule « scientifiquement », mais aussi dans la Bible qui la fonde et lui donne une valeur normative universelle.

Loin de résonner dans la voix sibylline d'une Muse lucide sur elle-même qui recueillerait en elle l'Esprit du temps, la morale ressemble donc plutôt à une sorte d'hydre épistémologique qui, à travers ses multiples bouches, énonce des vérités dissonantes non seulement quant à leur message mais aussi dans leur forme et leur nom. Car le visage toujours différent qui les prononce répond à des noms de discipline différents (philosophie, éthique, règle, loi, conseil, etc.). Or cette capillarité, cette étrange capacité à se dédoubler, à se

5. Sur cet aspect, *cf.* le chef-d'œuvre d'A. BORST, *Lebensformen im Mittelalter*, Berlin, 1973.

6. ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, V, 1 (éd. E. MASSA, Zürich, 1953, p. 249) : « completa scientia de his est Sacra Scriptura ».

déplacer, à être énoncée et théorisée par plusieurs sciences, à être professée par plusieurs acteurs sociaux d'un même contexte et à exister sous des formes épistémologiques différentes, constitue la qualité de la vérité éthique à tout moment. Depuis Nietzsche l'on est habitué à considérer la morale comme quelque chose de monstrueux : mais il s'agit d'une monstruosité épistémologique, celle d'une vérité qui existe toujours aussi hors du lieu dans lequel elle a été énoncée.

Cette dissonance dissimulée sous l'apparence d'une unité est en réalité la véritable *differentia specifica* de la vérité éthique, l'élément qui la distingue des autres vérités, d'ordre technique ou métaphysique. Pour l'énoncer de façon dogmatique l'on pourrait dire qu'une vérité éthique doit toujours être prononcée et connue *aussi* en dehors de sa discipline (elle est à la fois disciplinaire et *hors disciplinaire*), doit être partagée par ce qui ne la comprend pas (c'est ce que l'on appelle obéissance) et enfin, doit toujours pouvoir être énoncée selon plusieurs degrés de complexité et d'universalité. Exactement comme dans le mythe, celui qui tranche l'une de ses têtes en verra toujours pousser deux nouvelles.

Droit/Morale

En dépit de tout ce que l'on peut imaginer, la morale semblerait donc imposer au « Vrai » une étrange et dangereuse pullulation, soit sur le plan épistémologique, soit sur le plan social. Cette multiplication se fait encore plus radicale lorsque la vérité morale prétend assumer le nom de loi. Les relations de voisinage et d'intimité qui ont lié, à toute époque, la vérité morale à la vérité juridique ou politique ont toujours été très difficiles à comprendre. Le fait qu'un juriste renommé comme Hans Kelsen ait eu besoin, au XXe siècle, de refuser *explicitement* toute inclusion du droit dans la morale[7] pour distiller une essence *pure* de la norme, n'est en réalité que la preuve de la difficulté de séparer les deux « disciplines ». Sa revendication d'une autonomie du droit (de même que sa quête d'une jurisprudence épurée de toute relation avec la morale) est d'ailleurs loin d'être originale : d'un certain point de vue, elle n'est que la

7. H. KELSEN, *Reine Rechtstheorie. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, 1re éd. 1934, rééd. Tübingen, 2008, p 25-29 : « Abgelehnt wird lediglich die Anschauung, daß das Recht als solches Bestandteil der Moral, daß also jedes Recht, als Recht, in irgendeinem Sinne und in irgendeinem Grade moralisch sei. Indem man das Recht als ein Teilgebiet der Moral darstellt, und dabei im Dunkeln läßt, ob dies nur die selbstverständliche Forderung bedeutet, daß das Recht moralisch gestaltet werden solle, oder ob damit gemeint ist, daß das Recht als Bestandteil der Moral tatsächlich moralischen Charakter habe, versucht man, dem Recht jenen absoluten Wert zu verleihen, den die Moral in Anspruch nimmt. [...] Gegen sie [*diese ideologischen Tendenzen, E.C.*] ist die Reine Rechtstheorie gerichtet. Sie will das Recht darstelle, so wie es ist, ohne es als gerecht zu legitimieren oder als ungerecht zu disqualifizieren, sie fragt nach dem wirklichen und möglichen, nicht nach dem richtigen Recht. Sie ist in diesem Sinn eine radikal realistische Rechtstheorie. »

version moderne de l'ancien *Streit der Fakultaten* éclaté au sein de l'université médiévale entre canonistes, artistes et théologiens[8]. Mais l'histoire du droit (comprise comme la succession concrète et temporelle de la codification juridique), ainsi que l'histoire de la réflexion morale en Europe, comptent plus d'une tentative de démontrer ou de *pratiquer* l'équivalence entre le vrai juridique et le vrai moral. Au début de son *Éthique à Nicomaque*, Aristote affirmait déjà l'identité absolue entre la science morale et l'ensemble du savoir politique. Au Moyen Âge, on voyait la preuve de cette identité dans le texte biblique. Comme le dit Roger Bacon, « ce qu'Aristote appelle science morale est appelé par d'autres science politique, parce qu'elle démontre les droits des citoyens et des cités[9] ». Et les trois parties dont se compose la science morale coïncident avec les trois parties du Code de Loi par excellence, la Bible[10].

Ce n'est pas une question purement nominale : ce partage de nom et de structure a suggéré à certains une approche réductrice. Ainsi, pour ne mentionner que l'exemple le plus frappant, Samuel Pufendorf a essayé de fonder « ontologiquement » le droit en ajoutant à la réalité des *entia naturalia* celle des *entia moralia*, dont le droit définirait l'ordonnancement[11]. Mais même

8. *Cf.* par exemple HENRICUS DE SEGUSIO, *Summa una cum summariis et adnotationibus N. Superati*, Lyon, 1537, c. 3v. : « Cui parti philosophiae supponatur. Ethice, id est morali, quia tractat de moribus, sicut et ceteri libri iuris [...], ut clericorum mores et per totum et nihilominus potest supponi et rationali, quia docet ornate et ordinate loquendi [...] sed et videtur quod naturali supponatur, quia tractat de naturalibus [...]. Sed hoc ultimum incidens est, duo vero prima principaliter insunt huic scientiae et civili quare haec scientia potest dici mixta quia partim rationalis vel partim moralis ; nam et civilis scientia videtur sub se continere rhetorica quae rationalis est, unde Tullius in prima rhetorica post premium civilis uqaedam ratio est que multis et magnis ex reubus constat ; et quedam magna et ampla pars est artificiosa eloquentia quam rhetoricam vocat etc. »

9. ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, I, *Prohoemium*, p. 6 : « Haec vero scientia moralis vocatur ab Aristotelis et aliis civilis scientia, quia iura civium et civitatum demonstrat. Et quoniam solebant civitates dominari regionibus ut Roma imperabat mundo, ideo haec scientia civilis denominatur a civitate, iura tamen regni et imperii construendo. Haec autem scientia primo docet componere leges et iura vivendi ; secundo docet ea credi et probari et homines excitari ad operandum et vivendum secundum illas leges. »

10. *Ibid.* : « Prima pars dividitur in tres : nam primo naturaliter occurrit ordinatio hominis in Deum, et respectu substantiarum angelicarum, secundo ad proximum, tertio ad seipsum, sicut Scriptura facit. Nam primo in libris Moysi sunt mandata et leges de Deo et cultu divino ; secundo de comparatione hominis ad proximum in eisdem libris et sequentibus ; tertio docetur de moribus, ut in libris Salomonis. Similiter in novo testamento hec tria tantummodo continetur ; nam homo non potest alias recipere comparationes. »

11. SAMUEL PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, L. I, 3 (éd. F. BÖHLING, Berlin, 1998, p. 4) : « Exinde commodissime videmur entia moralia posse definire, quod sint modi quidam, rebus aut motibus physicis superadditi ab entibus intelligentibus, ad dirigendam potissimum et temperandam libertatem actuum hominis voluntariorum, et ad ordinationem aliquem et decorem vitae humanae conciliandum. [...] Ex hoc genere quoque sunt entia moralia. Quorum primum autorem merito Deum O. M. dixeris qui utique noluit, ut mortales hanc vitam sine cultu, sine more, ad brutorum instar transirent, sed ut ista et eorundem actiones certa ratione forent temperata : id

chez les auteurs qui ne songent pas à réduire le droit à la morale, la question de la différence ou de l'identité entre les deux « disciplines » est plutôt difficile à résoudre. Les raisons de cette difficulté sont objectives. Il suffit de penser au concept stoïcien de *kathekon* (*officium*), ou aux réflexions cicéroniennes sur l'*honestum* (qui ont profondément influencé la tradition moderne), pour comprendre que déjà au niveau des concepts fondamentaux les deux disciplines sont très souvent confondues. Dans cet espace donc, les limites épistémologiques sont tellement faibles qu'il est parfois difficile de savoir si l'on a affaire à une norme juridique ou à une vérité d'ordre purement moral. Cette ambiguïté peut définir la nature même d'une norme, comme c'est le cas dans le *corpus* de règles monastiques, techniquement définies comme des recueils de *consilia* (des exhortations d'ordre moral), parfois appelés *quasi iura*, comme chez Humbert de Romans[12], qui peuvent être transformés en droit positif à travers le vœu, comme le théorise Bernard de Clairvaux[13]. Une règle de vie démontre par son existence même que ce qu'on appelle *droit* n'est qu'une théorie morale que l'on a prise plus au sérieux que d'autres et que ce que l'on entend par « morale » n'est qu'une loi qui attend d'être promulguée.

Cette proximité ambiguë entre vérité éthique et vérité juridique ne produit pas seulement la confusion épistémologique entre les deux disciplines. Elle existe aussi comme une tension immanente au corps de la loi, dans la séparation *rhétorique* – si fréquemment pratiquée et théorisée dans le monde antique – entre les *preambula legis*, les prologues de la loi, c'est-à-dire la partie introductive rédigée à des fins d'exhortation et de persuasion (*peistikos nomos*) où le législateur énonce les principes moraux qui inspirent la norme, et le corps véritable de la norme, la loi pure (*akratos nomos*), qui contient l'élément soi-disant purement juridique[14]. À partir de la longue réflexion sur les prologues de la loi, la tradition platonicienne avait enseigné à penser la relation entre morale

quod citra entia moralia fieri nequibat. Pleraque tamen arbitrio ipsorum hominum post superaddita, prout vitae humanae excolendae et velut in ordinem dirigendae, talia introduci proficuum videbatur. Hinc etiam finis eorundem patescit, qui non est, uti entium physicorum, perfectio hujus universi, sed peculiariter perfectio vitae humanae, quatenus prae brutorum vita decori cujusdam ordinis capax erat, utque in re maxime vaga, qualis est motus animi humani, concinna aliqua harmonia inveniretur. »

12. B. HUMBERTUS DE ROMANIS, *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum*, dans *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. BERTHIER, vol. II, Rome, 1889, p. 20 : « Regulae vel consuetudines sunt quasi iura. »

13. BERNARD DE CLAIRVAUX, *Le Précepte et la Dispense*, éd. H. TALBOT, Paris 2000. Sur le rapport entre précepte et conseil, *cf.* J. HRUSCHKA, « Supererogation and Meritorious Duties », *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*, 6 (1999), p. 93-108 ; D. HEYD, *Supererogation : Its Status in Ethical Theory*, Cambridge, 1992 ; C. CASAGRANDE, C. CRISCIANI et S. VECCHIO éd., *Consilium : teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Florence, 2004.

14. G. RIES, *Prolog und Epilog in Gesetzen des Altertums*, Munich, 1983 ; H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Wien, 1964 ; M.-T. FÖGEN, *Das Lied vom Gesetz*, Munich, 2008.

et droit comme une différence *rhétorique* et non de nature. Selon Lycurgue par exemple, élève de Platon et d'Isocrate, la distance entre norme juridique et éducation morale, entre prescription et persuasion est surtout une question de brièveté :

> Les lois, en effet, dans leur concision, n'enseignent pas, mais prescrivent la conduite à tenir, tandis que les poètes, en imitant la vie humaine, et en choisissant les plus beaux épisodes, persuadent les esprits, car ils développent leurs raisons et les illustrent par des exemples[15].

La loi ne serait qu'une forme abrégée de l'enseignement moral[16], et son caractère obligatoire serait à la fois le symptôme et la conséquence de cette nécessaire rapidité dans l'expression. Selon la perspective représentée dans cette tradition, la vérité morale existerait donc sous la forme la plus pure dans la loi et, en ce sens, ce serait dans la *loi* que l'historien devrait aller chercher l'expression suprême de la théorie morale d'une société à une époque déterminée.

Prologues

L'idée d'une *continuité rhétorique* et substantielle entre vérité morale et vérité juridique a trouvé son expression la plus radicale dans le milieu platonisant du judaïsme alexandrin. Mais c'est encore cette idée qui fondera la réflexion théologique du Moyen Âge latin. Dans ce cas, en effet, la continuité ou plutôt la coïncidence rhétorique et presque physique entre droit et morale n'est pas le résultat d'une théorie, mais une évidence textuelle et culturelle qu'il faut pouvoir justifier *ex post*. En reconstruisant l'histoire du droit européen, l'on oublie souvent, en effet, que le premier grand exemple de codification juridique à s'être matérialisé dans la Méditerranée hellénistique n'est pas le *Corpus juris civilis* de Justinien, mais le *Tanakh* juif, dans sa version grecque, la *Septante*. C'est littéralement comme « Livres de la loi des juifs » (*tou nomou tôn ioudaiôn biblia*) que ce texte est appelé dans le premier document qui le nomme, la *Lettre à Aristée*, qui justifie la traduction en grec du texte par la volonté de compléter la collection juridique de la Bibliothèque d'Alexandrie[17]. Et c'est en tant que plus ancien code de loi de l'histoire que la

15. LYCURGUE, *Contre Léocrate*, § 102 (éd. et tr. fr. F. DURRBACH, Paris, 1971, p. 67).

16. PLATON, *Nomoi* 721 a (ID., *Œuvres complètes. Tome XI. 2e Partie. Les Lois, Livres III-VI*, éd. et tr. fr. É. DES PLACES, Paris, 1951, p. 74) : « il faut toujours préférer la brièveté (*ta brachutera*) ».

17. *Lettre d'Aristée à Philocrate*, IV, 30 (éd. et tr. fr. A. PELLETTIER, Paris, 1962, p. 118-120 et p. 125-127) : « Sur ton ordre, ô roi, en ce qui concerne les ouvrages qui manquent encore, et qu'il faut réunir pour compléter la Bibliothèque, et la réparation de ceux qui sont en mauvais état, j'y ai mis tous mes soins et je viens te soumettre le projet suivant : outre quelques autres, les livres de la loi des Juifs (*tou nomou tôn ioudaiôn biblia*) nous manquent, car ils se lisent en caractère et prononciation et ont été écrits avec assez de négligences et d'inexactitudes, au dire des hommes

Torah est considérée dans le deuxième livre du traité apologétique de Flavius Josèphe, *Contre Apion*, qui dresse une sorte d'étude comparative des formes de législation antiques. Moïse, selon Flavius, est « le plus ancien des législateur connus du monde entier » :

> Les Lycurgue, les Solon, les Zaulecos de Locres, et tous ceux qu'on admire chez les Grecs paraissent nés hier ou d'avant-hier comparés à lui, puisque le nom même de loi dans l'Antiquité était inconnu en Grèce. Témoin Homère qui nulle part dans ses poèmes ne s'en est servi. En effet la loi n'existait même pas de son temps ; les peuples étaient gouvernés suivant des maximes non définies et par les ordres des rois (*gnômais aoristois ta plêthê diôkeito kai prostagmasi tôn basileôn*). Longtemps encore ils continuèrent à suivre des coutumes non écrites (*ethesin agraphois*) dont beaucoup, au fur et à mesure des circonstances, étaient modifiées[18].

Si la loi des juifs est si ancienne qu'elle a « ouvert la voie de la vie légale (*to zên nomimôs*) »[19] aux autres peuples, il faut bien reconnaître que ses particularités textuelles et rhétoriques la rendent incomparable avec toute autre forme de législation produite dans le monde grec. Au lieu de penser une articulation interne entre un élément non juridique et un élément proprement normatif à l'intérieur de la loi, comme c'était le cas dans les théories sur le prologue de la loi, ici, c'est une théorie de la pluralité des registres de la loi qui se développe. Selon cette nouvelle « poétique juridique », la loi ne coïncide pas avec le commandement parce qu'elle ne parle pas seulement le langage du précepte[20]. Elle s'exprime aussi à travers d'autres genres rhétoriques, comme l'histoire, la biographie, le conte, etc. :

> Les oracles dont le prophète Moïse fut l'instrument sont de trois genres (*ideai*) : l'une concerne la création, l'autre est historique, la troisième législative (*nomothetikê*). [...] Quant à la partie historique, c'est la relation de vies

compétents : il leur a manqué une sollicitude royale (*pronoia basilikê*). Or il faut que ces livres aussi tu les aies, dans un texte correct, car cette loi est pleine de sagesse et très pure, puisqu'elle est divine (*dia to kai philosophôteran einai kai akeraion tên nomothesian tautên, hôs an ousan theian*) ». Plus avant (Lettre du Roi Ptolémée à Éléazar) : « Désireux de leur être agréable, ainsi qu'à tous les juifs de la terre et à leurs descendants, nous avons décidé de faire traduire votre Loi de ce que vous appelez le texte hébreu en langue grecque pour avoir ces livres-là aussi dans notre bibliothèque, avec les autres "livres du Roi". Dans ces conditions tu ferais bien et tu répondrais à notre sollicitude, en choisissant des hommes d'une vie exemplaire, des Anciens versés dans la connaissance de leur Loi (*presbuterous empeirian echontas tou nomou*), capables d'en faire une traduction, six de chaque tribu, pour trouver un texte qui représente l'accord de la majorité, vu l'importance de la recherche. »

18. FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, L. II, chap. XV, § 154-155 (éd. et tr. fr. T. REINACH et L. BLUM, rééd. Paris, 2003, p. 84).

19. *Ibid.*

20. PHILON D'ALEXANDRIE, *De opificio mundi*, § 1-2 (éd. et tr. fr. R. ARNALDEZ, Paris, 1961, p. 145).

vertueuses et de vies mauvaises (*anagraphê bion esti spoudaiôn kai ponêrôn*), avec les peines et récompenses ayant sanctionné les unes et les autres en chaque génération[21].

En développant cette même idée, Flavius avait remarqué que

toute instruction et toute éducation morale peuvent, en effet, se faire de deux manières : par des préceptes qu'on enseigne, ou par la pratique des mœurs (*dia tês askêseôs tôn ethôn*). Les autres législateurs ont différé d'opinion et, choisissant chacun celle des deux manières qui leur convenait, ont négligé l'autre. Par exemple les Lacédémoniens et les Crétois élevaient les citoyens par la pratique, non par des préceptes. D'autre part, les Athéniens et presque tous les autres Grecs prescrivaient par les lois ce qu'il fallait faire ou éviter, mais ne se souciaient point d'en donner l'habitude par l'action. Notre législateur, lui, a mis tous ses soins à concilier ces deux enseignements[22].

Si la biographie et l'histoire deviennent ainsi l'une des formes de cette nouvelle jurisprudence, il est bien évident que, dans ce contexte, la vérité morale – comme la vérité juridique – ne se laissera plus reconnaître par son lieu d'énonciation ou par sa forme rhétorique.

La pluralité des registres et le dépassement de la simple forme du commandement n'expriment pas un manque de la loi, ni un défaut de sa nature juridique. Bien au contraire, ils marquent la perfection et la supériorité de la Loi juive sur toute autre forme normative. En développant des idées déjà formulées dans le traité *Sur les Lois* de Platon [719^{b}-723e], Philon considère la coïncidence linguistique et rhétorique du droit et de la morale, de l'exhortation et du commandement, comme le signe de la perfection absolue de l'activité d'un législateur :

Parmi les législateurs, les uns, ayant tout de suite établi la liste des choses à faire et à ne pas faire, ont fixé les peines pour les contrevenants, les autres, s'estimant supérieurs, n'ont pas commencé par là, mais, ayant d'abord fondé et établi une

21. ID., *De praemiis et poenis*, § 1-2 (éd. et tr. fr. A. BECKAERT, Paris, 1961, p. 42, traduction légèrement modifiée).

22. FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, chap. XVI, § 170-171 (p. 86-88). Le texte continue ainsi : « Il n'a point laissé sans explication la pratique des mœurs, ni souffert que le texte de la loi fût sans effet ; à commencer par la première éducation et la vie domestique de chacun, il n'a rien laissé pas même le moindre détail à l'initiative et à la fantaisie des assujettis ; même les mets dont il faut s'abstenir ou qu'on peut manger, les personnes qu'on peut admettre à partager notre vie, l'application au travail et inversement le repos, il a lui-même délimité et réglé tout cela pour eux par sa loi, afin que vivant sous elle comme soumis à un père et un maître, nous ne péchions en rien ni volontairement ni par ignorance. Car il n'a pas non plus laissé l'excuse de l'ignorance ; il a proclamé la loi l'enseignement le plus beau et le plus nécessaire [*kai kalliston kai anagkaiotaton apeidexe paideuma ton nomon*] ; ce n'est pas une fois, ni deux ni plusieurs qu'il faut l'entendre : mais il a ordonné que chaque semaine, abandonnant tous autres travaux on se réunit pour écouter la loi et l'apprendre exactement par cœur. C'est ce que tous les législateurs semblent avoir négligé » (*ibid.*, chap. XVII, § 173-175, p. 88-90).

cité par le raisonnement, ils ont, par la création des lois, adapté à la cité ainsi fondée la constitution qu'ils jugeaient le mieux en rapport et la plus adéquate ; mais Moïse ayant estimé que la première attitude, celle qui consiste à enjoindre sans encourager comme si l'on s'adressait non à des hommes libres mais à des esclaves, est le fait d'un tyran et d'un despote – ce qu'elle était effectivement – et d'autre part que la seconde, bien qu'appropriée à son objet, ne semblait pas néanmoins avoir obtenu l'approbation complète de tous les juges, Moïse, dis-je, adopta une attitude différente, dans chacun des deux secteurs.

D'une part, dans ses ordres et ses interdictions il suggère et encourage plutôt qu'il ne commande, s'efforçant d'accompagner d'introductions et de conclusions la plupart des instructions indispensables qu'il donne pour incliner par consentement plutôt que par violence. D'autre part, ayant jugé au-dessous de la dignité des lois de commencer sa rédaction par la fondation d'une cité faite de main d'homme, ayant pris une vue d'ensemble de la grandeur et de la beauté de tout le code grâce au regard précis de son intelligence, et ayant estimé qu'il était trop puissant et trop divin pour être renfermé dans des limites terrestres, il commença par la Genèse de la Grande Cité dans la pensée que les lois étaient l'image la plus ressemblante de la constitution de l'univers[23].

Le monde chrétien fait face à une situation culturelle et textuelle tout à fait semblable : le code juridique par excellence au Moyen Âge, celui qui fonde toute autre forme de droit et qui rend possible la justice sur terre, l'Écriture sainte, laisse coïncider dans un même texte un registre de préceptes, plus approprié à un code de loi, et des registres littéraires ou de parénèse, typiques de l'édification morale. Dans la Bible, en effet, vérité morale et vérité juridique se confondent sans reste : penser la Bible et théoriser l'existence de l'Écriture sainte a donc représenté, pour le Moyen Âge, le défi de penser, de théoriser la proximité ou l'identité entre droit et morale, entre vérité éthique et vérité juridique. C'est seulement à partir de la considération de ces évidences, qu'on peut lire (et relativiser) la revendication des « philosophes » à propos de l'autonomie du savoir moral et de son unicité. Au Moyen Âge, ainsi qu'à toute autre époque, la morale existe surtout là où les philosophes se taisent.

Vie et norme

Il ne revient pas seulement à la Bible de sceller la nature *morale* de toute vérité juridique. Si toute norme – et donc toute vérité juridique – n'est au fond qu'une vérité morale, c'est parce que la loi suprême, avant de s'exprimer en mots dans la Nouvelle Loi, a existé comme *mos*, coutume, forme de vie singulière, celle du Christ. L'idée du Christ comme *lex animata*, qui aurait en quelque sorte transformé ses mœurs, sa vie, sa propre « morale » en loi, qui

23. PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis*, II, § 49-53 (éd. et tr. fr. R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX et P. SAVINEL, Paris, 1967, p. 213-215).

n'est autre que la loi suprême que l'on peut lire dans les Évangiles, s'est imposée très tôt dans la tradition théologique chrétienne[24] et constitue l'origine lointaine de la tentative dans la tradition monastique de penser l'identité entre vie et norme[25]. Dans une certaine mesure, toute théorie morale n'est qu'une traduction plus ou moins immédiate des vérités incarnées dans et exemplifiées par cette vie primordiale et paradigmatique, racontée par les quatre biographies officielles incluses dans le canon néotestamentaire. Ici aussi, l'hydre ne cesse de multiplier ses têtes : s'il y a une vérité morale « scientifiquement formulée », elle existe toujours à côté de celle *littérairement* exprimée dans les Évangiles, et elle doit se penser comme équivalente à ces contes, sans pouvoir vraiment rivaliser avec eux. Si le projet d'un droit pur n'est qu'un rêve pour universitaires, les projets pour produire une morale pure sont également destinés à échouer. Les vérités morales sont toujours très instables : elles ne résistent pas longtemps à la transformation, elles ne restent jamais telles qu'elles sont. Pour exister ou pour se conserver, elles doivent changer leur nature : devenir vérités juridiques, littéraires, coutumières. La morale est ce qui donne au « vrai » la capacité de se métamorphoser.

Mais la logique de l'incarnation n'épuise pas la vie du « vrai » dans la morale. Car s'il est vrai qu'une théorie éthique ne peut jamais exister seulement comme théorie, et qu'elle doit aussi se réaliser dans un acte, il reste également vrai que ce dédoublement ne se produit jamais sous le signe de l'identité comme c'est le cas dans d'autres formes de vérité. Une vérité éthique doit pouvoir se redoubler dans la vie d'un individu qui l'applique, mais l'absence de l'application ou la genèse, dans la vie concrète, d'une autre vérité n'annule pas la validité, la vérité et l'autonomie de la première : l'existence et la *Geltung* d'une norme n'est pas du tout mise en danger par le fait de n'avoir pas été respectée, ni par le fait d'avoir été dédoublée dans la *praxis* par une autre vérité. Cela peut sembler paradoxal, mais dans la morale le vrai développe une tolérance extrême au dédoublement, à la multiplication, à la dualité entre théorie et pratique. Une théorie éthique doit présupposer la possibilité de ne

24. LACTANCE, *Divinae institutiones*, IV (éd. et tr. fr. P. MONAT, Paris, 1992, p. 190-192) : « Quicumque praecepta dat hominibus ad vitam moresque fingit aliorum, quaero debeatne ipse facere quae praecipit an non debeat. Si non fecerit soluta praecepta sunt. Si enim bona sunt quae praecipiuntur si vitam hominum in optimo statu collocant, non se debet ipse praeceptor a numero coetuque hominum segregare inter quos agit, et ipsi eodem modo vivendum est quo docet esse vivendum, ne, si aliter vixerit, ipse praeciptis suis fiem detrahat leviorem doctrinam suam faciat, si re ipsa resolvat quod verbis nitatur adstingere. Unusquisque enim cum audit praecipientem non vult imponi sibi necessitate parendi, tamquam sibi ius libertatis adimatur. [...] Homines enim malunt exempla quam verba quia loqui facile est praestare difficile. »

25. ÉTIENNE DE TOURNAI, *Epistula LXXI à Robert de Pontigny* (ID., *Epistulae*, éd. J.-P. MIGNE, PL 211, col. 368) : « Libellus etiam qui eorum constitutiones continet, non regula appellatur ab eis, sed vita. Inde est quod sicut regula quam observant canonici nostri dicuntur regulares, sic etiam ipsi necesse est a vita quam profitentur dicantur clerici seu laici vitales. »

pas se réaliser dans la pratique, elle est même définie par cette possibilité. L'autonomie de la vérité morale est avant tout une autonomie par rapport à sa réalité concrète. C'est dans cette autonomie que réside la source de l'immortalité de cette hydre épistémologique que continue à séduire et à rendre impossible l'accomplissement des sciences sociales. Car son existence est la garantie qu'en morale la vérité ne pourra jamais parler d'une seule voix.

Peuples

Le jeu de dédoublement ne se produit pas seulement dans le rapport d'une vérité morale, avec un individu, mais aussi avec une multitude. Une théorie morale n'est en effet telle que si elle engage non seulement un individu mais une communauté, et même mieux une collectivité homogène : les vérités morales sembleraient donc devoir exister toujours comme mœurs collectivement partagées, en somme comme *peuples* réellement existants. Passer en revue des théories éthiques devrait signifier esquisser un tableau des peuples et des civilisations. Une science morale devrait donc coïncider *tout court* avec une théorie des sociétés, c'est-à-dire une sociologie, une anthropologie, ou mieux encore une sorte d'ethnographie[26]. C'est exactement dans cet esprit que, dans le troisième livre de sa *Moralis Philosophia*, Roger Bacon développe une sorte de phénoménologie des civilisations entendues comme des entités *éthiques.* Bacon explique que l'on peut classer toutes les *sectae*, c'est-à-dire les communautés définie par une *lex* (l'on pourrait traduire, par une vérité morale), en fonction de la manière dans laquelle elles conçoivent le bonheur, c'est-à-dire le but qu'elles poursuivent[27]. Ce but, qui peut être simple ou complexe, peut consister dans le plaisir, la richesse, l'honneur, la puissance, la gloire, la félicité dans l'autre vie (dans les plaisirs du corps ou de l'âme) ou dans leur combinaison réciproque. Selon Bacon, les nations principales du monde (celles qui résisteront jusqu'à la venue de l'Antéchrist) sont au nombre de six[28] : les

26. Ce sera la perspective de Lucien Lévy-Bruhl dans *La Morale et la science des mœurs*, Paris, 1903.

27. Cette tradition d'individuation morale des peuples culminera, comme l'on sait, dans le chef-d'œuvre de Montesquieu, *De l'esprit des lois*.

28. ROGER BACON, *Moralis Philosophia*, IV, d. I, chap. I, p. 188-189 : « Aristotiles autem in sua Philosophia discendi ad species sectarum, et dicit quod ipse vult considerare de sectis et legibus civitatum quatuor vel quinque simplicium, et videre quae leges corrumpunt civitates et regna et quae non. Et dicit quatuor esse vel quinque semplice sextas corruptas, intendens quod secta vel lex dicitur simplex propter finem semplice et composita propter finem compositum quia omnis secta variatur secundum condicionem finis, ut docet Alfarabius. [...] Et isti fines simplices, secundum Alfarabium, et evidentius secundum Boethium tertio *De consolatione*, sunt voluptas, divitiae, honor potentia fama seu gloria nominis. Sectae autem compositae fiunt ex omnibus istis vel quatuor quibuscumque vel tribus vel duo bus secundum diversas combinationes. Sed praeter hos fines est alius, scilicet felicitas alterius vitae, quam diversi diversimode quaeruntet intendunt ; quia quidam ponunt hanc in deliciis corporis, quidam in deliciis animae, quidam in deliciis utriusque.

sarraceni, qui cherchent les plaisirs de la vie terrestre (*delectationes vitae praesentis*)[29]; les *tartari*, qui désirent seulement la puissance[30] ; les païens qui pensent la félicité dans l'autre monde par analogie avec celle du monde présent[31] ; les *idolatrae*[32], les juifs[33] et enfin les chrétiens[34]. L'intérêt de ce tableau réside dans le fait que ces vérités morales (qu'elles soient considérées comme passions, vices ou vertus) deviennent des principes d'individuation ethnographique : elles sont capables de fonder la vie d'un peuple parce qu'elles tracent les limites des civilisations en leur assignant leur place dans le parcours historique de l'humanité. L'affirmation de la supériorité d'une vérité éthique sur les autres ne peut que coïncider avec la victoire d'un peuple (*secta*) sur tous les autres. L'histoire politique se transforme en quelque sorte en la bataille des vérités morales prononcées par la même hydre : c'est comme si ses têtes étaient constamment en guerre entre elles, comme si de la bouche de chacune d'elles se levaient des insultes envers les autres, comme si l'histoire n'était rien d'autre que la somme des tentatives, répétées et vaines, d'accorder ses multiples voix. On touche ici au paradoxe le plus curieux de la morale. Car au lieu de combattre

[...] Et ideo recitabo nationes principales apud quas variantur sectae, quae modo currunt per mundum ut sunt Saraceni, Tartari, Pagani, Idololatrae, Iudaei, Christiani : non enim sunt plures sectae principales nec possunt esse usque ad sectam Antichristi. »

29. *Ibid.*, p. 189-190 : « Quidam autem volunt delectaciones vite presentis habere, non estimantes se deficere a futura felicitate, qualitercumque abutantur bonis temporalibus ; et immergunt se illecebris voluptatum, ut sarraceni, qui uxores multiplicant quantum volunt secundum legem suam. »

30. *Ibid.*, p. 190 : « Quidam vero ardent libidine dominandi, ut tartari, secundum quod imperator eorum dicit unum dominum debere esse in terra, sicut est unus deus in celo. »

31. *Ibid.* : « Pagani vero puri, consuetudine vivendi pro racione legum utentes, ut Purceni et naciones confines eis, deliciis et diviciis et honore et huiusmodi istius vite detinentur cum intencione alterius, ut qualis fuerit hic et quantus talis et tantus estimatur fore in vita futura. Unde in morte faciunt se comburi publice cum lapidibus preciosis et auro et argento et familia et amicis et omnibus diviciis et bonis sperantes quod post mortem omnibus hiis gaudebunt. »

32. *Ibid.*, p. 191 : « Similiter Ydolatre, cum bonis istius mundi credunt possidere futura, excepto quod sacerdotes eorum casitatem vovent et a delectacione luxurie gaudent abstinere, sicut patet ex regionibus orientis in parte aquilonari [...]. Et omnes isti expectant bona corporalia alterius vite, nichil de spiritualibus sapientes ; et non est contra leges eorum, ut qualitercumque possunt, querant bona huius mundi, nec se reputant qualitercumque contingant, frustrari a vita eterna. »

33. *Ibid.* : « Set iudaei bona temporalia et eterna sperabant ; diversimode tamen, quoniam spiritualiter sapientes virtutem legis, aspirabant ad bona non solum corporis set anime ; litteraliter vero considerantes legem, credebant bona alterius vitae tantum corporalia. Similiter nec per fas et nephas, secundum legem eorum quaerunt temporalia, set auctoritatem Dei et secundum iura. Licet enim spoliaverunt multas naciones et subiugaverunt, hoc fecerunt secundum iusticiam. »

34. *Ibid.*, p. 191-192 : « Christiani vero spiritualibus spiritualia comparantes, secundum legem suam possunt temporalia habere propter humanam fragilitatem ut exerceant spiritualia in hac vita, quatinus tandem perveniant ad eterna tam corporaliter quam spiritualiter. Et tamen in illa vivent sine rebus extrinsecis, quibus in hac vita utuntur homines ; nam corpus animale fiet spirituale, et totus homo glorificabitur et vivet cum deo et angeli sanctis. »

ceux qui osent s'en approcher, il semblerait que cette hydre ne cesse de se combattre elle-même et de se rendre la vie impossible.

Emanuele Coccia – CENJ-EHESS, 105 Bd Raspail, 75006 Paris

Tératologie de la morale, ou de l'éthique au Moyen Âge

L'article se concentre sur le statut épistémologique de la vérité morale : contrairement à d'autres formes de vérité, la vérité morale existe toujours dans des endroits autres que le lieu de sa formalisation dans des enseignements universitaires, car elle n'est jamais unique. Les identités morales d'une époque font l'objet de différentes sciences (le droit, l'éthique, la rhétorique, etc.), s'incarnent dans des figures et des contextes sociaux très différents et existent souvent sous des formes contradictoires. Toute tentative d'écrire une histoire de la pensée morale au Moyen Âge devrait donc dépasser l'analyse des commentaires sur l'*Éthique* ou de la production académique. Après une discussion générale de la question, l'article se concentre sur trois aspects : la relation entre vérité morale et vérité juridique à partir du problème des « prologues de la loi » ; la façon dont le Nouveau Testament présente l'existence de la vérité morale dans le corps même du Christ, et, enfin, la façon dont certains théologiens pensèrent la relation entre l'unité de la vérité morale et la pluralité ethnique et politique des formes de vie.

Droit – Nouveau Testament – sciences sociales – épistémologie – prologues de la loi

The Teratology of Morality or Ethics in the Middle Ages

The article focuses on the peculiar epistemological status of moral truth: unlike other kinds of truth, *moral* truth does always exist in other places than the place of its formalization in academic teachings, and is never unique. The various moral identities of a specific period are the objects of different sciences (in the past: law, ethics, rhetoric etc.; nowadays anthropology, sociology, ethics etc.); they also express themselves in different contexts and do exist in contradictory forms. Every attempt of writing a history of moral thought in the Middle Ages should consider the epistemological and empirical plurality of moral truth and stop concentrating itself on the analysis of the commentaries on *Ethics* or on the academic production. After a general discussion of this problem, the article focuses on three questions: the relationship between moral truth and juridical truth as exemplified in the "preludes to law"; the way moral truth exists in the very body of Christ following the Gospels; and finally the way some theologians thought the relationship between the unity of moral truth and the ethnic and political plurality of human ways of life.

Right – New Testament – social sciences – epistemology – prelude to law

Médiévales 63, automne 2012, p. 27-46

Aurélien ROBERT

L'IDÉE DE LOGIQUE MORALE AUX XIII[e] ET XIV[e] SIÈCLES

Aujourd'hui, la plupart des lecteurs de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, nourris par l'ambition universaliste et fondationnaire[1] de la philosophie moderne, s'étonnent du but très modeste que l'auteur attribue à son ouvrage.

> C'est qu'en effet on ne doit pas chercher la même rigueur dans toutes les discussions indifféremment. [...] On doit donc se contenter, en traitant de pareils sujets [*i.e.* de l'éthique] et partant de pareils principes, de montrer la vérité d'une façon grossière et approchée[2].

L'éthique n'aurait point besoin d'être fondée en vérité, ou de manière si lointaine que l'on ne saurait la définir en des termes communs à d'autres formes de savoir. D'aucuns y verraient un paradoxe, puisque le contenu de l'*Éthique à Nicomaque* vise bel et bien l'enseignement de quelques vérités sur le bonheur, le bien, la vertu ou encore la nature de l'acte volontaire[3]. En fait, Aristote entend simplement montrer qu'il est impossible de faire reposer le savoir éthique sur les mêmes procédures rationnelles que celles de la science et que, par ailleurs, la finalité de l'éthique n'est pas la connaissance mais l'action. Le philosophe doit pourtant s'interroger sur les rapports qu'entretiennent connaissance et action en éthique : comment le raisonnement moral peut-il être à la fois informatif, au sens où il est possible d'apprendre quelque chose de vrai en éthique sous un régime de scientificité qui lui est propre, et inclinant, ou

1. J'emprunte le terme et l'analyse à V. DESCOMBES, *Philosophie du jugement politique*, Paris, 2008.
2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1094 b 12-20 (trad. J. Tricot, Paris, 1990, p. 36).
3. Il le reconnaît lui-même en I, 8, 1098 b 9-12.

motivant, au sens où l'action doit pouvoir être réglée et dirigée par un tel raisonnement[4] ?

À une conception platonicienne et théorique de l'éthique, le Stagirite oppose, comme l'on sait[5], une vision globale de la vie morale, constituée d'actions singulières et contingentes, de décisions rationnelles et non de théorèmes. Contrairement au savoir scientifique, qui porte sur l'universel et le nécessaire, le savoir éthique traite toujours du singulier et du contingent. Par conséquent, on ne saurait demander au discours éthique des démonstrations mathématiques, pas plus que l'on n'attendrait d'un mathématicien qu'il use d'arguments rhétoriques.

> Ainsi que nous l'avons dit en commençant, les exigences de toute discussion dépendent de la matière que l'on traite. Or sur le terrain de l'action et de l'utile, il n'y a rien de fixe, pas plus que dans le domaine de la santé. Et si tel est le caractère de la discussion portant sur les règles générales de la conduite, à plus forte raison encore la discussion qui a pour objet les différents groupes de cas particuliers manque-t-elle également de rigueur, car elle ne tombe ni sous aucun art, ni sous aucune prescription et il appartient toujours à l'agent lui-même d'examiner ce qu'il est opportun de faire, comme dans le cas de l'art médical, ou de l'art de la navigation[6].

Le manque de rigueur et l'incertitude qui règnent dans la détermination des principes moraux se renforcent au seuil de l'action. Car la connaissance théorique du bien, de la vertu ou de tout autre concept moral, pour utile qu'elle soit par ailleurs dans la recherche philosophique d'une vérité morale, n'est pas d'un grand secours lorsqu'il s'agit de prendre la décision la plus juste dans des circonstances inédites. Souvent, le raisonnement de l'agent est lui-même inédit, singulier, tant les situations auxquelles il est confronté peuvent varier infiniment et les prémisses s'ajouter tout au long de son raisonnement. Dès lors, on ne jugera pas les actions appartenant à la sphère morale – par opposition aux actions techniques notamment – relativement au savoir de l'agent, non plus qu'à leur seul résultat. Quelqu'un peut faire des actions dont le résultat est bon et vertueux sans avoir jamais reçu quelque enseignement moral que ce soit, de même qu'un grand théoricien de la morale peut mener une vie faite d'injustice et de méchanceté. Selon Aristote, il faut donc, pour imputer la responsabilité de ses actes à un agent et juger ces actes d'un point de vue moral, que ceux-ci soient non seulement volontaires – c'est-à-dire qu'ils ne soient ni le fruit du hasard, ni l'effet d'une contrainte externe – mais aussi intentionnels, de sorte que l'agent y manifeste à la fois une certaine constance

4. Pour une présentation récente de la perplexité des contemporains face à ce problème, voir L. Radoilska, *L'Actualité d'Aristote en morale*, Paris, 2007.

5. Pour un exposé récent et complet, *cf.* S. Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford, 1991.

6. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1104 a 2-10, p. 92.

de caractère, prouvant ainsi par ses actes qu'il sait répondre à l'extrême variabilité des situations qui se présentent à lui, et une capacité à expliquer rationnellement sa ligne de conduite et la justesse de ses choix. C'est à la manière dont l'agent moral se donne des fins (grâce aux vertus de caractère), les hiérarchise correctement et consciemment, à la façon dont il choisit délibérément les moyens adéquats pour y parvenir (grâce à la sagesse pratique/ *phronesis*), que l'on peut – lui-même ou autrui – juger ses actions d'un point de vue éthique.

Ce cadre général étant posé, une difficulté subsiste : Aristote ne caractérise guère plus avant ces raisonnements éthiques d'un point de vue logique. Or, cela pose deux questions apparemment distinctes : celle de la méthode du discours éthique, puisque ce dernier ne peut faire un usage généralisé des syllogismes démonstratifs qui définissent la science dans les *Seconds analytiques* ; celle du raisonnement pratique de l'agent, lequel doit obéir à une certaine logique qui semble irréductible au syllogisme[7]. Ce sont en fait deux aspects d'un même problème. Car accepter la scientificité de l'éthique, comme Platon le suggérait, revient à accepter qu'il existe des procédures rationnelles du même ordre que le syllogisme théorique pour le raisonnement pratique de l'agent ; au contraire, accepter la faiblesse épistémique du discours éthique revient à accepter que la logique qui dirige l'action soit elle-même faillible et qu'elle appartienne à un autre ordre que celui du discours théorique. Dans le second cas, où trouver la définition du raisonnement moral dans l'œuvre logique d'Aristote ? La question paraît d'autant plus difficile que les œuvres logiques d'Aristote qui composent l'*Organon* ne font pas grand cas du raisonnement éthique.

Ce problème fit couler beaucoup d'encre chez les lecteurs médiévaux d'Aristote, au point que certains émirent l'hypothèse d'une logique morale capable de rendre compte de ces divers aspects du raisonnement éthique. C'est à cette idée et à quelques-unes des interprétations qu'elle suscita que les pages qui suivent seront consacrées.

Il n'est pas rare, en effet, de lire ce genre de discussion dans les commentaires latins sur l'*Éthique à Nicomaque* aux XIIIe et XIVe siècles. Outre la problématique strictement philosophique évoquée ci-dessus, la question prend une tournure exégétique : dans quels traités de l'*Organon* trouvera-t-on une description de cette logique propre au domaine moral ? Une même réponse voit le jour chez plusieurs auteurs : la rhétorique et – pour certains – la poétique, entendues comme des parties de la logique, exposeraient les principes du raisonnement et du discours moral. Aristote, dira-t-on, faisait déjà de la rhétorique une partie de la dialectique, en tant qu'elle s'occupe de raisonnements

7. Ce problème agite encore les commentateurs aujourd'hui. *Cf.* par exemple B. GNASSOUNOU, *Philosophie de l'action. Action, raison et délibération*, Paris, 2007.

appartenant à ce genre (l'enthymème, c'est-à-dire un syllogisme imparfait aux prémisses vraisemblables, et l'exemple), et une partie de la science morale, du fait que questionner une thèse, persuader, défendre ou accuser nécessite une étude des vertus et des passions humaines[8]. Certes, mais en quoi la rhétorique et la poétique permettent-elles de caractériser le régime de scientificité de l'éthique et la logique du raisonnement pratique ?

Au Moyen Âge, ce sont des philosophes d'origine arabe ou persane – Al-Fārābī, Avicenne et Averroès – qui ont les premiers théorisé cette association entre rhétorique et éthique, comme l'a fort bien montré Deborah Black[9]. Leur but initial était d'inclure de plein droit la rhétorique et la poétique dans le corpus logique d'Aristote afin d'établir, au sein d'une même logique, une nomenclature des types d'inférences et de conclusions en les distinguant par leurs forces épistémiques respectives. À chaque espèce de raisonnement logique correspondrait une modalité d'argumentation (la démonstration, l'induction, la dialectique, l'exemple, l'enthymème) et un état cognitif (la certitude, la probabilité, l'opinion, la croyance, etc.). Chacune de ces correspondances serait décrite et théorisée dans l'un des traités logiques d'Aristote. Cette cohérence retrouvée de l'*Organon* permettrait en outre de ramener la diversité de ses traités à leur application aux différents champs du savoir. Ainsi, bien que l'éthique ne soit pas une science au sens strict du point de vue de son mode de raisonnement (elle n'utilise que l'enthymème et l'exemple) et de la force de ses conclusions (qui se limite souvent au probable et à l'opinion), l'on peut caractériser logiquement la rationalité à l'œuvre dans le discours sur les mœurs, la vertu, ou le bien. En revanche, comme l'a magistralement démontré Deborah Black[10], si la rhétorique et la poétique peuvent incliner à certains actes, aucun de ces auteurs ne les fait correspondre au raisonnement pratique de l'agent au moment de l'action. Il s'agit plutôt d'une transcription, dans l'espace public du discours, de certaines conclusions de réflexions morales générales.

C'est précisément le rôle attribué à la rhétorique et à la poétique dans la décision rationnelle qui servira ici de curseur pour indiquer les variations dans l'interprétation de cette idée de logique morale chez les Latins[11]. À partir des

8. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 2, 1356a.

9. *Cf.* D. BLACK, *Logic and Aristotle's* Rhetoric *and* Poetics *in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden-New York, 1990.

10. *Ibid.*, p. 131-133.

11. Notons que ces thèses arabes étaient bien connues des universitaires européens à partir du XIIIe siècle, lorsque apparurent les premières traductions et adpatations du *De scientiis* d'Al-Fārābī par Gérard de Crémone et Dominique Gundisalvus, les *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, ainsi que la logique d'Avicenne et les commentaires d'Averroès, où l'on trouve l'affirmation explicite que la rhétorique et la poétique fournissent les moyens d'argumenter logiquement dans le domaine de l'éthique et de la politique. *Cf.* AL-FĀRĀBĪ, *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*. I. *Kitab al-Hataba*. II. *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabii*,

témoignages d'Albert le Grand, de Roger Bacon et de Jean Buridan, il s'agira de montrer comment d'une même idée sont nées des conceptions de l'éthique fort différentes, voire antagonistes.

Logique générale et logiques spéciales chez Albert le Grand

On sait le rôle joué par Albert le Grand dans la diffusion de la philosophie arabe en Occident, notamment dans le domaine de la logique où il est l'un des premiers à avoir introduit les thèses d'Al-Fārābī et d'Avicenne[12]. S'inspirant de ces logiciens d'Orient, le théologien allemand affirme que la logique ne porte pas seulement sur le syllogisme démonstratif, ni même sur le syllogisme en général comme le déclaraient la plupart des philosophes de son temps, mais sur toutes les formes d'argumentation rationnelle (*argumentatio/ratiocinatio*), y compris l'enthymème et l'exemple[13]. Autrement dit, la rhétorique et la poétique font partie intégrante de la logique. L'argumentation, c'est-à-dire tout raisonnement par lequel « on parvient à la connaissance de l'inconnu à partir de quelque chose de connu grâce à l'enquête de la raison[14] », correspond à la modalité logique de toute recherche scientifique[15]. Est donc logique tout ce qui est issu de l'opération de la raison (*ratio/logos*)[16], fonction la plus haute de l'intellect qui consiste à inférer des connaissances nouvelles à partir de connaissances acquises. Cette fonction naturelle se diversifie en un ensemble de dispositions intellectuelles que l'homme actualise et perfectionne en pratiquant divers types d'activités cognitives[17]. Conséquence de sa naturalisation, la logique, en tant que science, a pour tâche d'étudier, de décrire

(éd. J. LANGHADE et M. GRIGNASCHI, Beyrouth, 1971, p. 201) ; DOMINIQUE GUNDISALVUS, *De scientiis*, c. 5 (éd. P. M. ALONSO, Madrid-Grenade, 1954, p. 133-138).

12. *Cf.* A. MAIERÙ, « Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i Latini fra XIII e XIV secolo », dans *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo Europeo*, Rome, 1987, p. 243-267.

13. Pour une présentation plus détaillée, *cf.* A. ROBERT, « Le débat sur le sujet de la logique et la réception d'Albert le Grand au Moyen Âge », dans J. BRUMBERG éd., *L'*Organon *dans la* translatio studiorum *à l'époque d'Albert le Grand*, Turnhout, à paraître.

14. ALBERT LE GRAND, *Super Porphyrium de V universalibus* (*Opera omnia*, vol. I, 1, éd. M. Santos Noya, Münster, 2004), t. 1, c. 1, p. 1 : « Et hoc est quod per investigationem rationis ex cognito devenitur ad scientiam incogniti ».

15. ID., *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 1 : « Et gratia illius communis, quod est in omni scientia, modus unus communis est omnis scientiae. Et hic modus est per actum rationis, qui vocatur ratiocinatio sive argumentatio, de cognitione cogniti procedere in scientiam eius, quod erat incognitum [...]. »

16. ID., *Liber I Elenchorum*, c. 1 (*Opera omnia*, t. 2, éd. Borgnet, p. 525A) : « [...] logica dicitur a *logos* quod est ratio, et non a *logos* quod est sermo [...] sic enim logica est scientia de ratione argumentativa ».

17. ID., *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 1, p. 2.

et d'enseigner les divers raisonnements que l'homme utilise naturellement dans tout processus de connaissance.

Si la science logique est une, les pratiques logiques correspondant à nos multiples dispositions cognitives diffèrent selon les domaines auxquels elles s'appliquent. Pour rendre compte de cette multiplicité, le docteur universel distingue une logique générale, qui englobe l'ensemble des traités de l'*Organon*, et des logiques spéciales, c'est-à-dire des logiques immanentes aux différentes formes de savoir[18] :

> En effet, parmi les sciences du langage, [la méthode logique (*modus logicae*)] se trouve autrement en matière grammaticale, dont la science s'attache aux modes des expressions signifiantes, aussi bien à leur morphologie qu'à leur syntaxe ; elle se trouve aussi autrement en matière poétique, qui, à partir de fictions et de l'imagination, a pour but de susciter le plaisir ou la répulsion, l'appétit, l'amour, ou la haine. Elle se sert donc de la fable, du récit des faits héroïques, et du chant proclamé de vive voix selon une scansion brève et longue, pour caresser le public, et pour l'ébranler plus facilement. Elle se trouve autrement en matière rhétorique, qui enseigne les ressources du discours, afin de persuader le juge, et l'inciter à punir ou à récompenser celui à propos de qui on cherche à le persuader, en puisant aux lieux rhétoriques, aussi bien dans la persuasion que dans la plainte et l'accusation ; et elle donne des couleurs à ses propos, pour les rendre agréables, et pour que le public y acquiesce davantage, [charmé] par le raffinement de la langue. Elle se trouve encore autrement en matière de louanges et d'éthique, dans lesquelles, plus que la force de persuasion, c'est la mise en exergue de l'éloge ou de la vitupération qui fait acquiescer au propos. Dans le cas des sciences réelles, elle se trouve autrement dans les sciences probables, autrement dans celles qui sont nécessaires et constantes, et autrement dans les sciences conjecturales, qui sont les sciences de la divination, comme dans la physiognomonie et la deuxième partie de la science des astres, dans la géomancie, la nigromancie et d'autres sciences de cette espèce[19].

18. Id., *Super Ethica*, I, lectio 2, n. 14 (*Opera omnia*, t. 14, 1, éd. B. Geyer, Cologne, 1968-1972, p. 11-12) : « [...] modus universalis cuiuslibet scientiae pertinet ad logicum, sed modus specialis, qui accipitur secundum congruentiam principiorum subiecti, traditur in qualibet scientia ; et si dicatur iste modus logica, erit logica specialis. »

19. Id., *Super Porphyrium de V universalibus*, t. 1, c. 7, p. 15 : « Nam in sermocinalibus aliter est in grammaticis, quae dictionum significantium attendit modum tam in flexione quam in conjunctione constructionis. Aliter etiam est in poeticis, quae ex fictis et imaginatione movere intendit ad delectationem vel abominationem vel appetitum vel amorem vel odium. Et ideo fabula et recitatione factorum heroicorum, et in oratione cantu utitur modulato brevi et longo, ut demulceat auditum, ut facilius provocetur. Et aliter est in rhetoricis, quae dicendi docet copiam ad persuadendum iudicem, ut provocet ad vindictam vel praemiationem eius, de quo persuadet, sumens locos rhetoricos tam in persuadendo quam etiam in conquestione et accusatione, et sumit etiam colores orationis, ut lepida sit oratio, et ideo audientibus magis accepta propter culturam sermonis. Aliter etiam in laudabilibus et ethicis, in quibus laudis vel vituperationis demonstratione

Dans le discours éthique, la logique s'incarnerait donc principalement sous la forme du genre épidictique décrit dans la *Rhétorique*, ce qui convient au lien étroit qu'établit Aristote entre l'éloge et la vertu[20]. Pourtant, lorsqu'il s'agit de classer ces logiques spéciales d'un point de vue formel et épistémique, Albert le Grand situe le raisonnement éthique en deçà de la rhétorique. Le syllogisme démonstratif engendre la science et la certitude, la dialectique l'opinion (*fides* ou *opinio*), la rhétorique une conjecture (*praesumptio* ou *suspicio*), la poétique une simple estimation (*aestimatio*), le raisonnement éthique, lui, passe à la limite du logique, puisque sa conclusion n'est pas une proposition, mais une action[21]. Autrement dit, si la louange représente le discours éthique le plus naturel et le plus efficace d'un point de vue logique, c'est-à-dire du point de vue de la connaissance, le raisonnement délibératif qui régit l'action échappe à la description logique, précisément parce qu'il ne s'agit plus de connaître mais d'agir.

Faut-il en conclure que l'éloge et le blâme sont les seules modalités logiques du discours éthique ? Non, il s'agit simplement de la logique la plus directement liée à la vertu. Albert le Grand admet l'usage d'autres logiques non propres à l'éthique. C'est ainsi que dans ses deux commentaires sur l'*Éthique à Nicomaque*[22], il défend l'idée d'une science morale, entendue comme connaissance des raisons ou des causes des mœurs (*rationes morum* ou

acceptabile facit, quod proponitur, plus quam virtus persuasionis. Et in realibus scientiis aliter est in probabilibus, et aliter in necessariis et stantibus, et aliter est in coniecturalibus, quae sunt scientiae divinationum, sicut in physiognomia, et secunda parte astronomiae et in geomantia, nigromantia et aliis huiusmodi scientiis. »

20. ARISTOTE, *Rhétorique*, I, 5, 1362a.

21. ALBERT LE GRAND, *Ethica*, I, 3, éd. J. Müller, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, Münster, 2001, p. 341-342 (cette édition critique ne contient que le premier traité du premier livre) : « In his autem, in quibus modus philosophiae est, distinctio est. Quaedam enim illorum sunt perfectum modum habentia, sicut scientia demonstrativa, quaedam autem habent imperfectum, et haec quadrupliciter sunt. Imperfecta enim argumentatio sui imperfectione deficit quod non facit certitudinem. Et primum, quod sub certitudine fieri potest, est fides ex argumentatione, secundum quod Aristoteles in tertio *De Anima* quod opinio iuvata rationibus fit fides. Et hoc facit argumentatio topica. Deficiens autem plus non generat fidem sed praesumptionem, sicut facit argumentatio rhetorica. Adhuc autem, ulterius deficiens non generat nisi aestimationem in quibusdam imaginabilibus sumptam, sicut sunt rationes poeticae. In omnibus tamen his ex admiratione quadam proceditur ; propter quod ordo praemissarum ad electionem conclusionem disponitur, ut id, quod mirabamur, ex principiis aliquo modo cadat in notitiam. In ethica autem adhuc minus est. In his enim opus est conclusio, sicut dicit Aristoteles quod practicae rationes stant ad opus. » Sur ces distinctions, *cf.* C. MARMO, « *Suspicio* : A Key Word to the Significance of Aristotle's *Rhetoric* in the Thirteenth-Century Scholasticism », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 60 (1990), p. 145-198.

22. Pour des études complètes et stimulantes de ces commentaires, voir J. MÜLLER, *Natürliche Moral...* ; S. CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great*, Washington (D.C.), 2008.

causae moralium)[23]. En effet, explique-t-il, bien que les actions singulières ne puissent être elles-mêmes objet de science, du fait de leur infinie variabilité et de leur irréductible contingence, il n'est pas impossible de les considérer universellement comme l'illustration de certains types de caractère ou comme l'expression de vertus ou dispositions générales, et d'en saisir ainsi les causes grâce à leur définition[24].

Il ne s'agit là que d'une partie de la science morale, selon Albert le Grand. Car il faut distinguer la science morale dont la finalité est le savoir (*scientia moralis docens*) et celle qui est utile ou purement pratique (*utens*), dont le but est de rendre l'homme bon[25]. La partie *docens*, indique-t-il, peut user de démonstrations, tandis que la partie *utens* ne se sert que du raisonnement persuasif (*persuasivus*)[26]. La logique spéciale de l'éthique ne serait-elle propre qu'à la partie *utens* de la morale ? Rien n'est moins sûr.

Les choses se compliquent si l'on prend en compte le commentaire aux *Topiques* d'Albert le Grand, où sont distingués deux types de connaissance éthique : l'une part des principes propres à l'éthique, c'est-à-dire la nature, l'habitude, le volontaire, le choix et le conseil ; l'autre correspond à la dialectique et doit établir, de manière spéculative, ce qu'il faut choisir ou fuir dans le domaine éthique et construire des maximes pour guider l'action[27]. C'est assurément l'une des méthodes les plus fréquemment utilisées par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, ses démonstrations prenant presque toujours comme point de départ des opinions communes (*endoxa*). Un tel raisonnement dialectique ne peut appartenir qu'à la partie théorique (*docens*) de la science morale, puisqu'il aborde le choix de manière abstraite et générale (*speculative*). Ailleurs, lorsqu'il commente le passage dans lequel Aristote

23. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, prologus, p. 1-2 et VII, lectio II, p. 523. *Cf.* M. DREYER, « Ethik als Wissenschaft nach Albertus Magnus », dans J. A. AERTSEN et A. SPEER éd., *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin, 1998, p. 1017-1023.

24. *Cf.* ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, prologus, p. 1-2.

25. *Ibid.*, prologus, p. 4 : « Dicendum, quod dupliciter potest considerari scientia ista : secundum quod est docens, et sic finis est scire ; vel secundum quod est utens, et sic finis est, ut boni fiamus. » Albert le Grand n'est pas le seul à utiliser cette distinction. *Cf.* G. WIELAND, « *Ethica docens – ethica utens* », dans W. KLUXEN éd., *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, Berlin, 1981, p. 593-601. Notons aussi que, selon Albert, toute la science morale est pratique et pas seulement sa partie *utens*. *Cf. Super Ethica*, X, lectio 17, p. 777.

26. *Ibid.*, prologus, p. 4 : « Dicendum, quod modus huius, inquantum est utens, est persuasivus, inquantum est docens, est demonstrativus sicut cuiuslibet alterius scientiae. »

27. ALBERT LE GRAND, *Topica*, III, I, 1, p. 333A : « Propter quod notandum quod ethicorum duplex est cognitio. Una quidem ex propriis principiis, quae sunt natura, consuetudo, voluntarium, involuntarium, electio, consilium, et hujusmodi quae ad ethicam pertinent. Alia autem speculativa rationum, quare quid eligibile sive fugibile contenditur, quae pertinent ad dialecticum : et hanc hic tradimus. [...] Dabimus autem praecipue maximas constructivas electionis : quia per istas scietur discretive quid fugiendum et quid non eligendum. Sic ergo in hoc tertio libro Topicorum procedemus. » *Cf.* aussi ID., *Super Ethica*, VII, lectio II, p. 523.

énonce son principe de rigueur relative, Albert le Grand affirme que le discours moral utilise le plus souvent des arguments imparfaits comme l'enthymème ou l'exemple, c'est-à-dire ceux dont s'occupe la rhétorique[28].

En fin de compte, l'enseignement moral et ses démonstrations semblent pouvoir puiser à l'ensemble du panel logique en fonction des fins poursuivies lorsqu'il s'agit d'acquérir des connaissances générales en ce domaine : démontrer une proposition générale sur le bien ou la nature de l'acte volontaire ; hiérarchiser les opinions existantes ; construire des maximes ; convaincre par la rhétorique ou la poétique ; enfin, et plus proprement, louer ou blâmer certains actes. En revanche, dans l'action, la fin n'étant plus la connaissance, on sort du domaine logique. Dès lors, pourquoi définir le raisonnement de la morale pratique par l'argument rhétorique ? Que faire du caractère alogique de la délibération dans l'action ?

Une première interprétation consisterait à faire de cette partie pratique de l'éthique une mise en discours rhétorique des résultats de la science morale dans le but de convaincre ou de conseiller autrui. Ce serait toutefois perdre de vue le caractère purement pratique de la science morale *utens*, comme l'atteste l'analogie entre morale et musique établie par Albert le Grand pour illustrer la différence entre les deux aspects de la science morale. Deux savoirs totalement indépendants sont requis pour jouer de la viole, explique-t-il : l'un enseigne comment disposer les cordes pour produire des sons plus ou moins graves ou aigus (*docens*), l'autre, purement pratique (*utens*), s'acquiert uniquement par le mouvement fréquent des doigts sur les cordes[29]. Si les deux savoirs se rapportent à la même action, celle de jouer de la viole, ils se situent néanmoins à des niveaux différents. Il est tout à fait possible de jouer de la viole sans posséder la science de la fabrication de l'instrument ou la théorie de l'harmonie, quand bien même le beau jeu suivrait *de facto* les règles de l'harmonie. La connaissance pratique en musique n'est pas l'application pure et simple d'une science théorique comme le solfège, bien que la théorie musicale puisse être jugée nécessaire au perfectionnement de la pratique de l'instrument ou pour lui donner un sens *a posteriori*, en la rendant plus rationnelle. L'éducation au jeu requiert d'abord de l'expérience et, le cas échéant, des exemples et des conseils, comme dans la pratique morale. Mais l'excellent musicien est souvent celui qui est capable de mobiliser le savoir théorique pour expliquer ou justifier telle composition ou telle interprétation. Si l'on file cette métaphore, on dira que le savoir moral et l'action vertueuse décrivent eux aussi une même réalité de deux points de vue différents.

28. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, I, lectio, II, p. 10.
29. ID., *Ethica*, I, II, éd. J. Müller, p. 331-332.

Pour expliquer cette tension apparente entre science morale et délibération, Jörn Müller[30] a proposé une explication originale de la distinction albertienne entre éthiques théorique (*docens*) et pratique (*utens*) : la première fournirait les principes universels de la science morale et porterait sur les fins de l'action humaine, alors que la seconde consisterait à délibérer sur les moyens pour parvenir à ces fins. Cela permettrait de concilier l'aspect scientifique et universel d'une partie de l'éthique avec la singularité et la contingence de son domaine d'application. Le raisonnement pratique de l'agent, réalisé grâce à la sagesse pratique (la vertu intellectuelle de *prudentia*), puiserait à ces deux sources, c'est-à-dire à une connaissance universelle des fins et à une appréhension de la singularité des circonstances de l'action. La science morale viendrait ainsi informer la délibération de l'agent vertueux et l'aider à persévérer dans la poursuite des fins qui sont propres à rendre l'homme heureux. Il reste cependant à déterminer le lien entre rhétorique et délibération, et à rendre ce lien compatible avec l'aspect non cognitif et non logique de la délibération pratique.

Comme l'affirmait Aristote, c'est en faisant des actions vertueuses que l'on devient vertueux. Albert le Grand reprend l'adage à son compte dans le *De bono* et précise, comme Aristote[31], qu'un homme n'est pas juste parce qu'il fait un acte juste, mais parce qu'il le fait à la manière d'un homme juste[32]. Ce sont, ajoute-t-il, les circonstances (*circumstantiae*) de l'acte qui permettent de le présenter comme vertueux (*honestum*) ou blâmable (*vituperabilis*), comme cela apparaît, explique-t-il, dans tout bon argument rhétorique[33]. Il faut donc distinguer deux points de vue : celui de l'éthique, qui s'en tient à un regard général sur l'action, et celui du rhéteur, qui prend en compte la singularité de l'action et de ses circonstances[34]. De même qu'un musicien n'explique pas le morceau qu'il a composé ou qu'il joue en déclarant les grands principes de l'harmonie, se contentant d'en rapporter une partie à ce morceau particulier en fonction des fins qu'il s'est fixées, l'homme vertueux n'explique pas son action par les définitions de la vertu ou par la démonstration qu'il existe un bien suprême pour l'homme. Il donnera de préférence une description de son

30. J. MÜLLER, « Ethics as a Practical Science in Albert the Great's Commentaries in the *Nicomachean Ethics* », dans W. SENNER *et al.* éd., *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren : Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin, 2001, p. 275-285. Voir aussi ID., *Natürliche Moral...*

31. Par exemple : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 4, 1105 a17 - 1105 b12.

32. ALBERT LE GRAND, *De bono*, éd. H. Kühle, C. Feckes, B. Geyer, W. Kübel, Münster, 1951, p. 38.

33. *Ibid.*, p. 38.

34. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, III, lectio 2, p. 150 : « [...] dicendum quod moralis non est ponere omnes diversitates circumstantiarum, sed sufficit in generali determinare. » ; II, lectio 2, p. 96 : « Dicendum quod tractare particulariter omnes circumstantias pertinet ad rhetorem. [...] Sed determinare de eis in universali pertinet ad ethicum. »

action d'un point de vue intentionnel, c'est-à-dire en fonction des circonstances précises, des moyens utilisés et des fins visées. Dans ces conditions, la justification de l'acte ne prendra pas la forme d'une démonstration, mais celle d'un argument persuasif portant sur ce qui est sujet de délibération, c'est-à-dire un raisonnement équivalent à celui que formulerait l'*homo prudens*, le *phronimos* grec. Si la rhétorique donne un sens moral à un acte singulier, c'est d'un point de vue externe. L'usage de la rhétorique ne coïncide pas nécessairement avec le raisonnement effectué consciemment par l'agent au moment de l'action – nous ne délibérons pas toujours consciemment –, mais correspond en tout cas à l'explication que fournirait l'agent si on lui demandait de justifier son acte, comme on le fait devant un tribunal par exemple.

La science morale, chez Albert le Grand, est démonstrative en un sens large et non restreint au seul syllogisme démonstratif, puisque toutes les logiques peuvent être utilisées, jusqu'à l'éloge et au blâme, qui constituent la logique la plus propre à la connaissance éthique des vertus. Cette science équivaut au savoir idéal que doit détenir l'*homo prudens*, le discours rhétorique étant en quelque sorte une forme objectivée de ses délibérations, celles-là mêmes que l'on attendrait de tout agent dont l'action peut être qualifiée de bonne ou de vertueuse. Ce raisonnement se manifeste d'abord dans l'action elle-même, sans forme rhétorique et sans but cognitif, mais cela n'empêche aucunement de l'expliciter de manière rhétorique pour exhiber les raisons de nos actions.

La logique morale comme technique de prédication et de conversion chez Roger Bacon

Roger Bacon propose une tout autre interprétation d'Aristote et de ses commentateurs arabes. Dès les premières pages de sa *Philosophia moralis*, il définit la philosophie morale comme une science pratique portant sur les actions humaines bonnes ou mauvaises[35]. Il s'agit même, explique-t-il, de la plus haute et plus noble des sciences, celle qui, tirant ses principes de sciences subalternes, vient clore l'édifice du savoir comme finalité de toute la philosophie[36]. Si cette thèse inaugurale n'est pas sans rappeler un certain stoïcisme, passé au crible des Pères de l'Église, les arguments qui la sous-tendent sont aussi imprégnés des textes d'Aristote, d'Al-Fārābī et d'Avicenne[37].

Une première conséquence de cette architectonique des savoirs est que la théorie morale est en quelque sorte extérieure à la morale elle-même. Elle découle de la métaphysique, laquelle « est en continuité avec la morale et

35. ROGER BACON, *Moralis philosophia*, éd. F. Delorme et E. Massa, Zürich, 1953, p. 4.

36. *Ibid.*, p. 4-5.

37. I. ROSIER-CATACH, « Roger Bacon, Al-Fārābī et Augustin. Rhétorique, logique et philosophie morale », dans G. DAHAN et I. ROSIER-CATACH éd., *La* Rhétorique *d'Aristote. Traditions et commentaires de l'Antiquité au XVIIe siècle*, Paris, 1998, p. 87-110.

descend en elle comme dans sa fin[38]. » À y regarder de plus près, cette métaphysique tient plutôt de la théologie rationnelle, attendu qu'elle doit porter sur l'existence de Dieu, son unicité et sa bonté infinie ; elle tient aussi de la théologie révélée, dans la mesure où elle doit s'occuper du Christ, de la félicité et du malheur dans l'au-delà[39]. Deux autres parties composent cependant la science morale et sont subordonnées à la première : l'une concerne les lois, l'autre les mœurs. Dans cette dernière partie qui touche véritablement à l'éthique, Roger Bacon consacre de longs passages aux vertus et aux passions largement inspirés de Sénèque, qu'il juge compatible avec la tradition chrétienne. Cela ne l'empêche pas par la suite de s'en prendre aux autres philosophes païens, ainsi qu'aux autres religions, afin d'affirmer la supériorité de la foi chrétienne et la nécessité d'une philosophie morale pour les infidèles. Le propos dérive ainsi vers une éthique du prosélytisme, articulée autour de la question de savoir comment soigner les mécréants.

Roger Bacon considère en effet la philosophie morale comme une médecine de l'âme, censée guérir du péché et du vice. Toutefois, ajoute-t-il, de même qu'un médecin peut acquérir l'ensemble du savoir médical sans devenir un bon médecin, le savoir moral théorique ne rend pas nécessairement l'homme bon. On s'attendrait à ce qu'une telle analogie amène Bacon à affirmer la nécessité d'une pratique morale. Or, pour lui, pratiquer ne signifie pas tant agir soi-même moralement que prodiguer des soins aux gens de mauvaises mœurs et à ceux qui ne suivent pas les bonnes lois civiles et religieuses. Le soin éthique, c'est la persuasion : « le premier remède qu'un homme peut forger est une parole capable d'incliner l'esprit, et cette parole est un argument du genre des arguments véridiques, ni trompeurs ni captieux[40] ». Comme l'ont déjà fort bien montré Jeremiah Hackett et Irène Rosier-Catach[41], cette parole est gouvernée par la rhétorique et la poétique.

À chacun des trois types de savoir moral théorique – sur Dieu (sa nature, son culte et la promesse d'une vie éternelle), les lois civiles et les mœurs – Roger Bacon fait correspondre une partie pratique : l'une enseigne les moyens par lesquels un homme peut adhérer à la théorie morale (c'est-à-dire aux Écritures saintes) ; une autre, comment il peut être contraint à l'amour et à l'exécution de la loi ; une dernière, comment le faire fléchir à sa cause[42]. Il y a

38. Roger Bacon, *Moralis philosophia*, p. 9.

39. *Ibid.*, p. 7-35.

40. *Ibid.*, p. 250 : « Primum autem remedium, quod per hominem fieri potest, est sermo potens ad inclinandum mentem, et hic sermo est argumentum aliquod ex genere argumentorum veridicorum sine fraude et sophisticatione. »

41. J. Hackett, « Moral Philosophy and Rhetoric in Roger Bacon », *Philosophy and Rhetoric*, 20/1 (1987), p. 18-40 ; I. Rosier-Catach, « Roger Bacon, Al-Fārābī et Augustin… ».

42. Roger Bacon, *Moralis philosophia*, p. 249 : « Aliter vero sumuntur practica et speculativa, scilicet respective et minus proprie. Et sic speculativa dicitur in morali, que considerat

aussi trois sortes d'arguments rhétoriques : ceux qui font croire, ceux qui inclinent à l'action et ceux qui permettent de bien juger[43]. Le premier type d'argument se trouve dans les Écritures saintes, le témoignage des saints et des docteurs de l'Église, et sa fonction est de conforter la foi des fidèles ou de convertir les infidèles ; le second correspond à la rhétorique cicéronienne et doit pouvoir mettre l'âme en mouvement vers l'amour de la justice ; le troisième incite au culte de Dieu, au respect des lois et des vertus, et se trouve dans la *Poétique* d'Aristote, texte non traduit en latin à l'époque[44]. Roger Bacon ne pousse donc guère pas plus avant cette hypothèse concernant la poétique des vertus, considérant qu'il faudrait disposer du texte d'Aristote pour en dire plus.

Le philosophe anglais s'accorde ainsi avec Aristote et Albert le Grand pour affirmer que la philosophie morale ne doit pas viser le savoir pour lui-même, mais doit rendre les hommes bons. À ce titre, les arguments rhétoriques sont utiles non pas tant pour se persuader soi-même de la justesse de ses choix ou pour mener à bien quelque délibération individuelle, que pour prêcher une vérité morale déjà établie par les Écritures saintes à ceux dont la foi est trop faible, autre ou inexistante. Contrairement à l'interprétation d'Albert le Grand, le contenu de la philosophie morale n'a pas à être démontré ou déduit logiquement puisqu'il est donné en entier dans les Écritures saintes[45]. Aussi les arguments de la rhétorique et de la poétique retrouvent-ils le statut de pures techniques de persuasion. La dimension véritablement pratique de la morale, celle dans laquelle l'agent établit, en fonction des circonstances, quelle est la meilleure chose à faire, a disparu de la philosophie de Roger Bacon. Dans la perspective qui est la sienne, le seul raisonnement pratique que peut faire l'agent moral est celui de la règle et du cas, c'est-à-dire de l'obéissance systématique à la loi, qu'elle soit divine, juridique ou morale, ce qui semble revenir au même.

veritates illius sciencie, que et quot sint, et quia hec sunt de operibus nostris, ideo non amittit nomen practice absolutum, set dicitur speculativa propter hoc, quod non ex(ten)dit se ad inducendum homines ad operandum moraliter, nec modos operandi et cautelas assignat, set practica hoc facit. Et voco hic opera moralia in triplici genere : primum est ut flectatur animus quatinus credat et recipiat veritates secte ; et radices circa hoc opus iam posite sunt ; secundum opus est ut flectatur animus ad amorem et executionem boni, et odium et fugam mali ; et de hiis in quinta parte debet determinari ; tercium opus est ut flectatur animus iudicis et partis adverse ad consensum iusticie in causa exorta ; et hoc opus habet tradi in sexta parte. »

43. *Ibid.*, p. 251 : « Persuasio tamen hec rhetorica ad triplex opus morale, scilicet ad credendum, ad operandum, ad recte iudicandum, concordat in communibus radicibus eloquendi, que sunt ut docilis fiat auditor et benivolus ac intentus. »

44. *Ibid.*, p. 254-256.

45. *Ibid.*, p. 249 : « [...] completa sciencia de hiis est Sacra Scriptura. »

Jean Buridan et la *logica moralis*

Dès le début de ses *Quaestiones super libros Ethicorum*, Jean Buridan rappelle lui aussi que le but de l'éthique n'est pas tant de savoir ce qu'est la vertu que de devenir soi-même bon et vertueux[46]. Pour autant, comme Albert le Grand, qu'il cite à plusieurs reprises, le maître picard n'entend pas renoncer à la possibilité d'une science morale. Cette science ou philosophie morale doit comprendre deux parties, selon lui : une partie principale qui enseigne la vie bonne et correspond aux traités moraux d'Aristote (*Éthiques*, *Politiques* et *Économiques*) ; et une partie auxiliaire ou instrumentale qui correspond à la *Rhétorique* et à la *Poétique* et qui doit apprendre à l'enseigner[47]. Buridan ajoute : « c'est pourquoi la science de ces deux livres doit être appelée au sens propre et exact, non pas simplement logique ou science morale, mais logique morale[48] ». Par-delà l'aspect cognitif du raisonnement éthique, Jean Buridan juge cette logique morale nécessaire en tant qu'elle s'adresse non seulement à l'intellect, mais aussi à l'appétit et au désir. C'est pourquoi il faut disposer d'une double logique : l'une qui enseigne les moyens de parvenir au vrai, l'autre, la *dialectica moralis*, qui enseigne à l'intellect ce qui est vrai, mais aussi ce qui est douteux, et dispose en même temps le désir, de sorte que l'intellect puisse poursuivre ses conclusions et la volonté y adhérer pleinement[49].

46. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super libros Ethicorum*, proemium, Paris, 1489, f. II-ra.

47. *Ibid.*, proemium, f. II-rb : « Ipsa autem scientia seu philosophia moralis duas habet partes primas : unam principalem, aliam adminiculativam seu instrumentalem. Sicut in speculativis hec quidem scientia naturas rerum docet, videlicet metaphysica, physica et mathematica. Illa vero modum docendi et dicendi subministrat, scilicet logica, sic in moralibus oportet hanc quidem docere moralem vitam, hanc autem illi modum docendi subministrare. Prima ergo et principalis pars, scilciet que docet bene vivere ad salutem traditur in libris *Ethicorum*, *Economicorum* et *Politicorum*. Secundam vero pars, que hunc modum docendi docet, traditur in libris *Rhetorice* et *Poetrie*. » *Cf.* J. J. WALSH, « Nominalism and the *Ethics* : Some Remarks about Buridan's Commentary », *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966), p. 1-13 ; J. B. KOROLEC, « Les principes de la philosophie morale de Jean Buridan », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 21 (1975), p. 53-72 ; G. KRIEGER, « *Rhetorica sive logica moralis*. Zum Verhältnis von Rhetorik und Ethik im Blick auf Johannes Buridan », *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 34 (2001), p. 123-136.

48. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super libros Ethicorum*, f. II-rb : « Unde scientia dictorum librorum vere et proprie dicenda est non logica simpliciter, neque moralis scientia simpliciter, sed logica moralis. » Ses *Quaestiones in Rhetoricam* (inédites) sont tout aussi explicites, puisqu'il y est dit que la rhétorique est à la fois une partie de la dialectique et une partie de la politique au sens large, comprenant l'éthique et l'économie. *Cf.* J. BIARD, « Science et rhétorique dans les *Questions sur la Rhétorique* de Jean Buridan », dans G. DAHAN et I. ROSIER-CATACH éd., *La* Rhétorique *d'Aristote...*, p. 135-152.

49. *Ibid.*, f. II-rb. : « Propter quod duplici logica seu dialectica indigemus : una quidem que simpliciter docet modum inveniendi dubiam veritatem, et illam vocamus logicam simpliciter vel dialecticam, et alia contracta, que docet modum quo simul et dubium et verum invenitur et appetitus sic afficitur et disponitur, ut determinet vel non impediat intellectum ad procedendum conclusum, et hec vocatur dialectica moralis, que subest dialectice simpliciter, sicut ei subalternata.

Doit-on considérer la rhétorique comme un simple outil d'enseignement ou correspond-elle à la logique immanente au raisonnement moral ? On trouve quelques éléments de réponse dans les questions 2 et 3 du prohème de ses *Quaestiones super libros Ethicorum*, lorsque Jean Buridan aborde la question de la scientificité de la morale. Après avoir exclu le syllogisme démonstratif du domaine purement moral, Jean Buridan accepte la possibilité de former des définitions générales de la vertu ou du bonheur, lesquelles sont notamment utiles pour saisir les fins que l'homme doit poursuivre[50]. Si de telles définitions ne sont pas démontrables à proprement parler, elles peuvent faire connaître les causes de la vertu et, en ce sens, constituer une science. Jean Buridan est cependant clair sur un point : la science morale ne peut aucunement commander directement l'action, mais seulement discerner ce qui est le plus digne d'être choisi rationnellement et indiquer quels sont les moyens généralement adaptés à ce choix ; elle dispose la volonté à faire ce choix mais ne la commande pas[51]. La logique morale n'est pas pour autant réduite à un simple outil d'enseignement qui ferait plier l'intellect et la volonté de l'auditeur, comme en témoignent les *Quaestiones in Rhetoricam*, où Buridan rapproche explicitement le raisonnement rhétorique de la sagesse pratique (*prudentia/phronesis*)[52]. Dans ses *Quaestiones super libros Ethicorum*, il insiste en outre sur le fait que le jugement de la *prudentia* consiste à indiquer ce qu'il faut poursuivre ou fuir, et il ajoute que pour cette tâche il n'est point besoin de démonstrations, l'*opinio* et la *suspicio* fournies par les arguments rhétoriques étant le plus souvent suffisantes pour obtenir la connaissance probable qui lui est nécessaire[53]. Il va même jusqu'à identifier l'enseignement des livres de la science morale et des livres de lois à la *prudentia* ou au moins à une de ses parties[54]. Il y aurait donc identité ou quasi-identité entre le raisonnement pratique idéal de l'*homo prudens* et

Nam dialectica simpliciter respicit intellectum simpliciter, rhetorica vero sive moralis dialectica respicit intellectum sub contracta ratione, scilicet secundum hoc trahibilis est per appetitum. »

50. *Ibid.*, proemium, q. 2, f. II-vb.

51. *Ibid.*, f. IV-vb : « Ad hoc autem quod adiungitur, scilicet quod universaliter scire nihil iubet operari. Dicendum est quod etsi non iubeat, tamen discernit quod eligibilius et quomodo prosequi valeat quod eligibilius iudicatur. Et ita adaptat voluntatem aliquid eligendum et vires corporales ad exsequendum et ita totum ordinatur ad opus propter quod totum est practicum. »

52. JEAN BURIDAN, *Quaestiones in Rhetoricam*, I, 1 (nous citons l'édition non publiée de Bernadette Preben-Hansen et Sten Ebbesen, qui ont eu la gentillesse de bien vouloir nous la communiquer ; qu'ils en soient remerciés) : « Dico ergo, quod rhetorica utens non est scientia, prout scientia distinguitur contra artem et prudentiam, intellectum et sapientiam *sexto Ethicorum* ; immo est ipsa prudentia, et hoc declaratur, sicut tu vis. Secundo dico, quod ipsa non est scientia propriissima dicta, prout Aristoteles de ea loquitur *primo Posteriorum*, quod non per demonstrationes procedit, sed per argumentationes non maiorem fidem facientes quam sit opinio. »

53. ID., *Quaestiones super libros Ethicorum*, VI, 9, f. CLVIII ra.

54. *Ibid.*, VI, 17, f. CLXVIra-CLXVIIvb. Cf. R. LAMBERTINI, « Political Prudence in some Medieval Commentaries on the Sixth Book of the *Nicomachean Ethics* », dans I. P. BEJCZY éd., *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Leiden, 2008, p. 223-246.

l'enseignement des livres de morale, mais est-ce à dire que le raisonnement rhétorique constitue la forme logique du raisonnement pratique de tout agent vertueux ?

Bien qu'il ne l'affirme pas expressément, cela semble tout à fait compatible avec sa théorie « intellectualiste »[55] du raisonnement pratique. L'idée d'une logique morale convient en effet parfaitement au rôle que Buridan attribue à l'assentiment dans sa théorie de la volonté. Comme l'a bien montré Christophe Grellard[56], quand le jugement pratique est suffisamment certain, au sens d'une *opinio* très probable et pas nécessairement d'un savoir scientifique assuré démonstrativement, la volonté l'accepte et meut l'agent vers l'action correspondante :

> Si l'on a eu un jugement tout à fait certain, comme on l'a dit, à savoir qu'un homme croit fermement qu'il a suffisamment examiné toutes les circonstances et les a combinées, et selon leur combinaison, il croit fermement que cette chose est bonne pour lui selon tous les aspects du bien et n'est en aucune façon un mal, je pense que la volonté l'acceptera nécessairement. Et je n'entends pas ici par jugement certain la même chose que le jugement vrai et scientifique, mais la même chose que ce qui est cru fermement, toute hésitation étant exclue[57].

Le rapport entre connaissance et action est donc beaucoup plus étroit que chez Albert le Grand. La rhétorique suffit à déterminer la volonté à vouloir ce que l'intellect lui propose et à agir en conséquence. En revanche, si le degré de certitude du jugement pratique est trop faible, la volonté peut suspendre son assentiment et remettre l'action à plus tard, en attendant que le processus de délibération soit véritablement achevé[58]. La volonté ne peut donc pas aller contre le savoir moral si celui-ci entraîne une adhésion ferme. Autrement dit, l'argument rhétorique ne sert pas simplement à expliciter la rationalité pratique de l'action, il correspond bel et bien au raisonnement pratique de l'agent, lui-même identique, d'un point de vue cognitif, à l'enseignement des livres de morale. La position de Jean Buridan ressemble donc beaucoup à celle d'Albert

55. *Cf.* I. Bejczy, « Éthique et connaissance au Moyen Âge : la vertu entre intellectualisme et volontarisme », dans I. Zavattero éd., *Etica e conoscenza nel* XIII *e* XIV *secolo*, Arezzo, 2006, p. 9-13.

56. C. Grellard, « L'âne et les petites vieilles : psychologie de l'action et logique de l'assentiment chez Jean Buridan », dans L. Jaffro éd., *Croit-on comme on veut ? La controverse classique sur le rôle de la volonté dans l'assentiment*, Paris, à paraître.

57. Jean Buridan, *Quaestiones super libros Ethicorum*, VII, 8, f. CLXXXIIvb : « Septimo, si praedictum judicium fuerit certum omnino, videlicet quod homo credat frirmiter sufficienter vidisse omnes circumstantias et combinasse et secundum earum combinationem credat firmiter illud esse sibi bonum secundum omnem rationem bonitatis et nullo modo malum, puto quod voluntas necessario acceptaret illud. Et non intelligo hic per certum judicium idem quod judicium verum vel scientificum, sed idem quod firmiter creditum omni exclusa formidine. »

58. *Ibid.*, VII, 8, f. CLXXXIIIra.

le Grand, bien que chez le maître picard, la délibération pratique ne soit plus alogique, mais s'exprime directement dans le raisonnement rhétorique de l'agent.

Il est un point sur lequel nos trois auteurs s'accordent : le savoir éthique ne peut prétendre à un statut égal à celui des autres sciences d'un point de vue épistémique et ne peut être fondé sur un raisonnement strictement scientifique. Est-ce à dire qu'ils développent une théorie décisionniste – les valeurs sont choisies arbitrairement ou selon les préférences de chacun – ou une théorie du sentiment moral – seul le sentiment doit être éduqué pour former nos préférences, les jugements rationnels n'ayant aucune prise sur l'action ? Certes non, puisque tous acceptent l'existence d'une rationalité propre au domaine moral, une rationalité pratique qui a trait à la raison, au désir et à l'action. En remplissant tous les réquisits d'une telle rationalité, c'est-à-dire un degré de certitude inférieur à celui de la science et une action sur le désir, la rhétorique et la poétique sont les meilleures candidates pour fournir les outils logiques du raisonnement moral. Passé ce consensus apparent, l'usage que chacun fait de cette thèse reflète des conceptions de la morale et de l'éthique fort différentes. Leur divergence de point de vue apparaît avec plus de clarté lorsqu'on caractérise avec précision leur théorie de la rationalité pratique.

Albert le Grand défend ce que l'on appellerait aujourd'hui « une éthique de la vertu », au sens où la question fondamentale est, pour lui, celle de savoir quel genre de vie l'individu veut mener et à quel type de personne morale il veut s'identifier. Forger son caractère et apprendre à raisonner en fonction des circonstances de l'action constituent les tâches principales de l'enseignement moral et la rhétorique permet en partie cela. Pour Albert le Grand, la logique morale peut donner un sens à nos actions, mais elle ne peut en aucun cas normer l'action de sorte que l'agent sache quoi faire dans toutes les situations. La diversité de la vie pratique est irréductible à une norme unique, fût-elle détaillée, comme une loi, en d'innombrables décrets. La jurisprudence éthique est infinie par nature et seule la rhétorique semble capable d'en expliciter la rationalité.

Avec Roger Bacon, nous sommes au contraire en présence d'une éthique de l'obligation, dans laquelle le caractère moral d'un jugement ou d'un acte est toujours déjà donné dans la loi. La rhétorique n'a donc plus pour fonction l'éducation à la délibération pratique ou la mise en discours de la rationalité de l'action ; elle doit contraindre ceux qui s'en écartent à l'obéissance à la loi. Comme dans la pensée stoïcienne et augustinienne, il devient impossible de dévier de cette norme naturelle et divine, laquelle est censée déterminer la volonté vers le bien dans toutes les situations possibles. La

pluralité des biens poursuivis par l'individu, son implication dans des institutions sociales, la multiplicité des circonstances de l'action, sont toujours secondaires, puisque l'individu doit d'abord être pensé dans un ordre cosmique et divin. Dans ce volontarisme religieux, la seule disposition qu'il faut acquérir grâce à la logique morale est une disposition à se soumettre à la loi.

L'intellectualisme laïc de Jean Buridan est plus proche d'Albert le Grand que de Roger Bacon. Selon lui, le domaine pratique est instable et aucune prescription définitive, qu'il s'agisse d'une injonction de la raison ou d'un commandement divin, ne saurait ordonner ce qu'il faut faire en toute circonstance. Ce faillibilisme rompt cependant avec Aristote et Albert le Grand puisqu'il ne reconnaît pas pleinement l'autonomie de la connaissance pratique acquise par l'expérience vis-à-vis de la logique. Bien qu'il refuse à la logique morale la valeur épistémique des sciences théoriques, il continue de penser le raisonnement pratique sur un modèle intellectualiste. Qu'il s'agisse de doctrine ou de pure pratique, la logique morale doit permettre de contraindre la volonté à agir en fonction de ses conclusions. Même dans l'action, c'est la connaissance qui est déterminante.

Aurélien Robert – Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 59, rue Nérucault-Destouches, BP 11328, 37013 Tours Cedex 1

L'idée de logique morale aux XIIIe et XIVe siècles

Comment l'homme raisonne-t-il dans le domaine moral ? À cette question, Aristote fournit un premier élément de réponse qui consiste à indiquer le caractère non scientifique de la logique à l'œuvre en contexte moral. Reprenant une idée développée dans le monde arabe, plusieurs penseurs latins des XIIIe et XIVe siècles ont considéré que la rhétorique et éventuellement la poétique – prises comme des parties de la logique – constituent l'argumentation non scientifique propre au domaine moral. À partir de quelques témoignages, nous montrons que, d'une même idée, sont nées trois conceptions de l'éthique fort différentes. Albert le Grand défend ce que nous appellerions aujourd'hui « une éthique de la vertu », où l'idée d'une logique propre au domaine moral sert à montrer la nécessité d'un raisonnement pratique et non scientifique dans l'action. Au contraire, Roger Bacon défend une éthique de l'obligation au sein de laquelle la rhétorique morale ne sert qu'à convaincre ceux qui n'adhèrent pas déjà aux normes morales imposées par les Écritures saintes. Enfin, Jean Buridan propose une lecture intellectualiste du raisonnement moral. Pour lui, le domaine de l'action est contingent et ne saurait être réduit à un discours scientifique, raison pour laquelle il faut accepter l'idée d'une logique morale. Mais à la différence d'Albert le Grand, le caractère moral et la connaissance pratique perdent de leur importance.

Logique – raisonnement pratique – connaissance pratique – vertu – obligation

The Idea of Moral Logic in the Thirteenth and Fourteenth Century

How does human beings think according to reason in the field of morals? Aristotle gave a first element of a reply that consists in pointing out the non-scientific character of logic operating in the field of morals. Taking over an idea developed in the Arabic world, several Latin philosophers of the thirteenth and fourteenth centuries considered that rhetoric, and perhaps also poetics (as a part of logic), constituted a non-scientific argument appropriate for the field of morals. On the evidence of different texts, we show that from the same idea were born three very different conceptions of ethics. Albertus Magnus supported what we would call today a « virtue ethics », where the idea of a logic appropriate to the field of morals serves to reveal the necessity of a practical and non-scientific rationality in action. Roger Bacon on the other hand maintained that there is an ethic of obligation within which moral rhetoric only serves to convince those who do not already adhere to the standards imposed by the Holy Scriptures. Finally Jean Buridan proposes an intellectual interpretation of moral reasoning. For him, the field of action is contingent and cannot be reduced to a scientific discourse, so that the idea of moral logic must be accepted. But, differently from Albertus Magnus, moral character and practical knowledge lose their importance.

Logic – practical reason – practical knowledge – virtue – obligation

Médiévales 63, automne 2012, p. 47-58

Sonia GENTILI

LA VULGARISATION DE *L'ÉTHIQUE* D'ARISTOTE EN ITALIE AUX XIII[e] ET XIV[e] SIÈCLES : ENJEUX LITTÉRAIRES ET PHILOSOPHIQUES

Quand on réfléchit sur le fondement de la civilisation littéraire du Moyen Âge italien, on se trouve devant un phénomène majeur et constitutif : l'entrelacement entre parole philosophique et parole littéraire. Cette tendance à mêler les genres issus de savoirs scolastiques et théologiques aux textes narratifs, courante dans la littérature italienne des premiers siècles, est bien représentée par le *Novellino*, premier recueil italien de contes, connu des médiévistes français grâce aux études que Ruedi Imbach a bien voulu lui consacrer[1].

Le titre de *Novellino*, employé la première fois par Giovanni Della Casa dans une lettre adressée, le 27 juillet 1525, à Carlo Gualteruzzi (ce dernier venait pourtant d'imposer au recueil, dans l'*editio princeps* parue la même année, le titre de *Le Ciento Novelle antike*), a détrôné au fil du temps la dénomination de *Libro di novelle e di bel parlar gientile*, transmise par le manuscrit le plus ancien, à savoir la première section du Panciatichiano 32, Biblioteca Nazionale Centrale, Firenze (= P1). L'on soutient que ce titre originel établit une équation entre « bel parlare » et « novella », ce qui reviendrait à identifier toute sorte de discours contenu dans le recueil avec le genre littéraire de la nouvelle[2] ; je crois, au contraire, que le titre plus ancien décrit avec précision deux *ordres du discours* différents : celui des contes et celui des morceaux gnomiques et doctrinaux également présents dans le recueil. Ces

1. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Fribourg-Paris, 1996, p. 92-97.

2. Telle est par exemple l'opinion de M. PICONE, « La cornice del *Novellino* », dans P. FRASSICA éd., *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Maria Picchio Simonelli*, Alessandria, 1992, p. 221-237, qui a pourtant raison de faire l'hypothèse que le titre transmis par le ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Panciatichiano 32, première section (= P1), s. XIV$^{1/4}$, est l'original ; les autres manuscrits ne donnent aucun titre. Sur les circonstances et les temps de transcription des deux sections du ms. Panciatichiano 32, voir S. BERTELLI, « Il copista del *Novellino* », *Studi di filologia italiana*, 56 (1998), p. 31-45.

derniers, comme le soulignait déjà Angelo Monteverdi[3], sont complètement dépourvus d'éléments narratifs. En fait, le *Novellino* est transmis sous deux formes principales : celle représentée par le manuscrit P1 (branche α de la tradition), qui comprend un nombre de nouvelles inférieur à cent, mais aussi des sentences ou de brefs textes de nature explicitement doctrinale ; et celle représentée par le reste des témoins (branche β), où les contes, au nombre de cent, sont réorganisés dans leur succession, grâce à des ajouts, des fusions et des éliminations, ces dernières concernant surtout les morceaux doctrinaux. Le mélange entre nouvelles et passages doctrinaux, dont témoigne aussi le texte philosophique vulgaire nommé *Questioni filosofiche*[4], est probablement la forme originaire du *Novellino*[5], cohérente non seulement avec la variété de

3. A. MONTEVERDI, « Che cos'è il "Novellino" », dans ID., *Studi e saggi sulla letteratura italiana dei primi secoli*, Milan/Naples, 1954, p. 127-165 (p. 156).

4. Les *Questioni filosofiche* transmises par le ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 102, contiennent trois contes qui disputent au *Novellino* la palme de l'antiquité (*cf.* A. STUSSI, « Scelte linguistiche e connotati regionali nella novella italiana », dans *La novella italiana. Atti del Convegno di Caprarola, 19-24 settembre 1988*, Rome, 1989, t. I, p. 191-214, ici p. 203), et qui sont parties intégrantes de la résolution des *questioni*, et non pas des pauses d'amusement. La q. IV des *Questioni* est dédiée au problème suivant : « perké la femena àe la casgione così in pronto più che l'omo » (« pourquoi la puissance rationnelle de la femme se réalise de façon plus immédiate que celle de l'homme »). La démonstration de la solution comprend la mention d'autorités philosophiques, l'exposition de raisons physiques et, en dernier lieu, la transcription d'une nouvelle, introduite par la formule « Et dirò una cosa ke io trovai scripta » (éd. F. GEYMONAT, *« Questioni filosofiche » in volgare mediano dei primi del Trecento*, Pise, 2000, t. II, p. 125-126). Le conte ainsi présenté (« In Ferrara era un nobile cavallieri ke avia una sua molto bella et nobile donna... »), très proche de celui de madonna Isabella du *Decameron*, VII, 6, sera donc un caractère non pas récessif, mais dominant, pour ainsi dire, du genre codifié ensuite par Boccace. Pourtant, à l'époque des *Questioni filosofiche*, et dans la conscience de leur auteur, la nouvelle est simplement une « cosa scritta » (« chose écrite »), en deçà de toute définition de genre littéraire. La trame qui ressort de la question V, 2 (*Questioni filosofiche*..., t. II, p. 143-146) est plus classiquement exemplaire : le domaine est celui des vertus et des vices (en particulier la superbe en tant que « racine de tout péché ») ; la structure du texte dépend strictement du *De miseria humanae conditionis* de Lotarius, dont est en fait tiré l'*exemplum* du philosophe qui met à nu la superbe du roi et en défie en substance la sagesse (M. MACARONE. éd., *Lucani Thesauri Mundi*, 1955, II, xxxvi 2). La troisième nouvelle, contenue dans la *questione* V, § 4, 23, « de la invidia » (*Questioni filosofiche*..., t. II, p. 150), est aussi de nature exemplaire et conte l'histoire, très répandue, du roi qui veut savoir si l'envie est un péché plus ou moins grave que l'avarice ; elle dérive des fables latines d'Avien, probablement à travers l'*exemplum* 196 de Jaques de Vitry. Sur les nouvelles, qui ont été publiées de manière indépendante à la fin du XIX[e] siècle par L. GENTILE - A STRACCALI, *Tre novelline antiche : saggio di un testo inedito del sec. XIII, citato dalla Crusca*, Florence, 1887, voir l'*Introduzione* de F. Geymonat à son édition critique des *Questioni* (p. xxix-xxxi).

5. Le dernier éditeur du texte, Alberto Conte, propose pour cette tradition un modèle « évolutif » qui irait d'une forme originelle et perdue à P1, dont la nature de mélange de contes et de sentences refléterait de près celle de la rédaction originelle, et puis de P1 à la dernière forme, la *vulgata* en cent nouvelles, dépouillée des textes doctrinaux (*Il Novellino*, éd. A. CONTE, Rome, 2000, *Nota al testo*, p. 267-293). Il faut dire que les manuscrits contenant les deux formes du texte, presque contemporains, témoignent pourtant simplement de deux voies parallèles de développement du recueil.

parlari décrite dans le titre plus ancien, mais aussi avec le programme tracé dans le prologue du recueil, où il est présenté comme un livre non pas de contes, mais plutôt de discours sur les divers arguments de la vie pratique[6]. J'ai déjà essayé de montrer qu'une source doctrinale importante, pour ce recueil, est l'*Etica in volgare*, version toscane, élaborée par Taddeo Alderotti, du résumé de l'*Éthique à Nicomaque* appelé *Summa Alexandrinorum*[7]. Cet abrégé traduit de l'arabe en latin par Herman l'Allemand[8] et vulgarisé en toscan par Alderotti, fut ensuite retraduit en français par Brunetto Latini et enchâssé dans le *Trésor*, opération qui comporta l'effacement presque total de l'identité du premier vulgarisateur, ainsi que de l'esprit véritable de son traitement de l'éthique. Ce texte connut une fortune constante et très large et fut la source perpétuelle de sentences dans le domaine des textes en vulgaires jusqu'au XVI[e] siècle.

Quelle sorte d'éthique est contenue dans l'*Etica in volgare* ? Quelle est sa fortune chez Dante, qui mentionne explicitement cette version toscane de Taddeo Alderotti (*Convivio*, I, I, 10) ?

Summa Alexandrina et *Etica in volgare* : une éthique par images

La nature de la *Summa Alexandrina*, quoique variée au vu de ses multiples versions et rédactions, reste à travers les siècles celle d'une

6. *Novellino*, I, § 4-5 (éd. A. CONTE, Rome, 2000, p. 4) : « una memoria d'alquanti fiori di parlare, di belle cortesie e di belli risposi, e di belle valentìe, di belli donari e di belli amori ».

7. *Cf.* S. GENTILI, « Thèmes de philosophie morale et thèmes narratifs dans le "Novellino" », dans T. RICKLIN, D. CARRON et E. BABEY éd., Exempla docent. *Les exemples de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2006, p. 187-202 et EAD., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Rome, 2005, p. 167-180. Pour une description de la tradition manuscrite de l'*Etica in volgare* et des rapports avec ses précédents, *cf.* S. GENTILI, *L'uomo aristotelico...*, p. 31-49 ; EAD., « L'"Etica" volgarizzata da Taddeo Alderotti (m. 1295). Saggio di commento », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 17 (2006), p. 249-281.

8. Le résumé grec de l'*Éthique à Nicomaque* aujourd'hui perdu, probablement rédigé par Nicolas de Damas (I[er] siècle), fut traduit en arabe avec le titre de *Ikhtisar al-Iskandaraniyin* par Ibn Zurah (Bagdad, 943-1008) ; cette version arabe survit sous forme fragmentaire (éd. A. AKASOY – A. FIDORA., *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leyde, 2005 [= *Eth. Nic.*, trad. arab.], p. 62-85). De la version latine traduite de l'arabe en 1243 ou 1244 par Herman l'Allemand, tranmise par treize manuscrits, seuls deux manuscrits ont été publiés, reflétant deux rédactions différentes : la *Summa alexandrinorum*, version vulgate, dans C. MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medioevale*, Messine, 1904, p. XLI-LXXXVI [= Sa1] ; la *Summa alexandrinorum*, révision *patavina* dirigée par Engelbertus d'Adomont en 1280/1290, dans G. B. FOWLER, « Manuscript Admont 608 and Engelbert of Admont (*ca* 1250-1331). Appendix 14. "Summa Alexandrinorum" », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 49 (1982), p. 151-252 [= Sa2]. La version toscane élaborée par Taddeo Alderotti est l'*Ethica Aristotilis translata in vulgari a Magistro Taddeo Florentino*, transmise par 27 manuscrits, que je cite depuis ma transcription du ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II. IV. 274 (désormais *Etica in volgare*). Dans la suite de cet article, on indiquera la version latine de l'*Éthique à Nicomaque* par Robert Grosseteste comme *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste.

nouvelle élaboration, plus que d'une simple abréviation. Dans la *Summa*, les concepts-clés de la morale aristotélicienne sont confiés à la force synthétique des images ; ce processus est activement continué par Taddeo Alderotti traducteur de la *Summa*.

La matière des treize livres de l'*Etica in volgare* correspond presque parfaitement à celle des dix livres de l'*Éthique à Nicomaque*, bien qu'elle tende à se restreindre à leurs aspects prescriptifs et assertifs : sont généralement éliminées, par exemple, les discussions des *endoxa* des philosophes du passé et les digressions historiques. La matière est d'un côté réduite à son squelette conceptuel, et de l'autre sectionnée en ses noyaux principaux qui, isolés en plus petites unités textuelles, deviennent plus clairs et visibles ; c'est la fragmentation des livres, dont le nombre augmente de dix à treize, et des chapitres à l'intérieur de chaque livre, qui a joué ce rôle[9].

Le premier chapitre du premier livre de l'*Éthique*, présenté comme une introduction générale à l'intégralité du livre (I, 1, *Prologo a tucto il libro*), correspond à *Eth. Nic.* 94a1-25 (= Sa2, I, 1, *Proemium : quod omnis ars est de bono et ad bonum*, p. 195 ; Sa1, p. 41), c'est-à-dire au premier tiers du premier chapitre de *Eth. Nic.* (I, 1, 9a a 1 – 95 a 14). Dans l'exorde, où Aristote mentionne les quatre catégories d'activités humaines, c'est-à-dire l'art et la science, l'action et le choix moral[10], Taddeo Alderotti refuse la série amplifiée de la *Summa*[11] pour revenir aux quatre éléments aristotéliciens. Bien entendu, un tel retour à la lettre de l'*Éthique à Nicomaque* ne comporte pas forcément un retour à ses concepts : dans le passage en question, la *Summa* rend *methodos* par *incessus* (« manière de procéder », à travers l'arabe *madhab*)[12], et donne donc une traduction meilleure que celle des versions latines (*doctrina*, « enseignement », « connaissance »). La « méthode » qui dirige la production, c'est-à-dire un ensemble de règles concernant la manière de procéder, est un concept bien distinct de celui de connaissance spéculative contenu dans le latin *doctrina*[13].

9. La multiplication des livres ne se produit qu'au niveau du dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque* ; le traducteur italien le fragmente dans les trois unités conceptuelles qui le composent : la section des chapitres X, 1-5, 1172 a 20-1176 a 29, consacrée au plaisir, devient le livre X ; la section consacrée au bonheur, X, 6-9, 1172 a 30-1179 a 31, est dans le texte vulgaire le livre XI ; enfin la section X, 10, 1179 a 34-1181 b 23, dédiée à la transition de l'éthique à la politique, devient le livre XII.

10. *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94 a 1-2 : « Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et actus et electio ».

11. Sa1, p. XLI et SA2, p. 195 : « Omnis ars et omnis *incessus et omnis sollicitudo vel propositum* et quelibet actionum et omnis electio ».

12. *Cf. Eth. Nic.*, trad. arab., p. 113 et D. M. DUNLOP, « The Manuscript Taimur Pasha 290 Alaq and the *Summa Alexandrinorum* », *Arabica*, 21 (1974), p. 252-272, ici p. 255.

13. La difficulté de rendre le grec *methodos* est d'ailleurs illustrée par une remarque de Robert Grosseteste (*Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, apparat *ad* 94 a 1 : « in greco habetur omnis ars et

L'image de l'homme : animal politique ou solitaire

Chez Taddeo Alderotti, l'effort de fidélité à la lettre aristotélicienne est généralement bien réalisé et se rencontre fréquemment à propos des points de conflit entre anthropologie aristotélicienne et anthropologie chrétienne. Un des terrains fondamentaux de ce conflit est la conception de l'individu : comme *animal politicus* et partie d'une collectivité chez Aristote ; dirigé vers l'intériorité et vers Dieu chez les commentateurs chrétiens. Cette tension, qui croise plusieurs thèmes (la conception des vices et des vertus, celle du bonheur et de la perfection spirituelle de l'individu, etc.), qui est complexe et productrice de solutions hybrides[14], intervient notamment lorsque les interprètes médiévaux discutent l'idée aristotélicienne de vie heureuse.

Devant l'idée d'une perfection spirituelle qui n'empêche pas et même requiert des relations sociales, toute une tradition monastique et érémitique se réveille et déploie son répertoire d'images de perfection solitaire : une remarquable ligne exégétique, dont les arguments seront à la base du *De vita solitaria* de Pétrarque, tend à réduire la vie contemplative d'Aristote à la vie érémitique et solitaire[15]. Entre le texte d'Aristote et son commentaire médiéval s'installe donc une concurrence : d'un côté, la perfection spirituelle d'Aristote, qui a pour lieu symbolique la ville, de l'autre, la perfection chrétienne, qui a pour lieu symbolique le désert[16]. Chez Taddeo Alderotti, le conflit est réglé à l'avantage d'Aristote. Pourtant, la dialectique entre ville et désert résiste ; elle sert à construire une *vision* des sociétés humaines – les villes – et de leurs

omnis methodus. Nos autem pro hoc nomine methodus posuimus hoc nomen doctrina, quia alii ante nos sic transtulerunt »).

14. Un seul exemple : l'image complexe du suicide de Pier delle Vigne présentée par Dante (*Inf.* XIII) comme péché, à la fois contre soi-même et contre la collectivité, synthétise le point de vue de l'*Éthique à Nicomaque*, 36 b 10 (le suicide est un acte contre la communauté) et la position chrétienne, exposée notamment par Albert le Grand, *Super Ethicam*, I (ALBERTI MAGNI, *Super Ethicam. Commentum et Quaestiones*, éd. W. Kübel, in EIUSD., *Opera omnia* [...], vol. XIV, Münster, 1987, t. I, p. 385) et par Thomas d'Aquin, *Secunda Secundae* (THOMAE AQUINATIS, *Secunda Secundae Summae Theologicae*, vol. IX, Rome, 1907, tr. II, q. 64, art. 5). Sur cette question, *cf.* S. GENTILI, « La selva, gli alberi e il suicidio nell'"Inferno" di Dante : fonti e interpretazione », dans G. INGLESE et M. A. TERZOLI éd., *Miscellanea di studi offerta a Guglielmo Gorni*, Rome, 2010, p. 149-163.

15. *Cf.* S. GENTILI, « Dall'uomo "animale sociale" di Aristotele alla "vita solitaria" di Petrarca », dans S. EBBERMEYER éd., *Ethik-Wissenschaft oder Lebenskunst ? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, Munich, 2007, p. 107-126 ; EAD., *L'uomo aristotelico...*, p. 217-237 ; EAD., « La malinconia nel Medioevo : dal *problema* 30.1 di Aristotele a *Donna me prega* di Cavalcanti al son. 35 di Petrarca », *Bollettino di Italianistica*, 2 (2010), p. 156-170.

16. Je me permets de renvoyer à ce propos à un article en cours d'impression : S. GENTILI, « Bene comune e naturale socialità in Dante, Petrarca e nella cultura filosofica in lingua volgare (secc. XIII-XIV) », à paraître dans les actes du colloque *Il bene comune : forme di governo e gerarchie sociali nel basso Medioevo. Todi, 9-12 ottobre 2011*.

limites – les déserts et les forêts. Il s'agit d'une *vision* au sens littéral, car la *Summa*, comme sa version vulgaire, renforce la lettre aristotélicienne, en quelque sorte affaiblie par la synthèse, avec un formidable instrument d'expression : les images.

Taddeo Alderotti confirme le principe aristotélicien qui fait coexister vie contemplative et vie sociale, principe nié par les commentateurs qui identifient la vie contemplative à la vie érémitique ; cependant, les images du désert érémitique laissent encore leur trace sur la ville aristotélicienne, même chez Taddeo Alderotti et dans son précédent latin :

> Naturale cosa è a l'uomo ch'egli sia cittadino e conversino gli uomini artefici, e contra la natura degli uomini sì è abitare in solitudine nel diserto e là dove non sieno genti, perciò che l'uomo naturalmente si diletta in compagnia[17].

Taddeo Alderotti affirme donc que le *theoretikos bios* se suffit à lui-même, eu égard à son but, qui n'est subordonné à aucune autre chose ; mais, de manière générale, « il est naturel que l'homme soit citoyen et que les artisans conversent entre eux ; il est naturel de vivre dans le désert et là où il n'y a pas de gens, car les hommes naturellement se plaisent à la compagnie des autres ». Seul un élément, dans ce passage, n'est pas d'origine aristotélicienne : l'image du désert, le lieu, comme dit le vulgarisateur en forme de glose, « où il n'y a pas de gens ». Une telle définition coïncide presque littéralement avec celle donnée par saint Jérôme à propos du désert comme condition de solitude et de perfection spirituelle[18]. Cependant, cette image de tradition scripturaire, employée par les commentateurs d'Aristote pour signifier le bonheur contemplatif, a juste une fonction négative chez Taddeo Alderotti, non seulement dans l'occurrence déjà mentionnée où le désert reste opposé à la vie contemplative, mais aussi de manière encore plus claire dans le passage qui décrit l'échec de la vie en société :

> Lo vigore dell'aguagliança sta fermo per lo osservamento delle leggi della città, e le cittadi>ni< crescono per lo osservamento delli cittadini della città e abitatori. E li abitatori delli campi creschono simigliantemente, e gli abitatori della città e lle culture de' campi sì crescono simigliantemente. §[7] E per le ingiurie le quali si fanno nelle cittadi adiviene tucto il contrario, e a l'ultimo sì tornano a diserto e a bosco[19].

17. *Etica in volgare*, f. 18ra, correspondant à *Eth. Nic.*, 96 b11-14 et à Sa1, p. 43.

18. SAINT JÉRÔME, *In Esaiam*, *ad.* 34, 1, 2 : « de solitudine figuraliter dicitur, quae refertur ad gentes, in qua fuit Ioannes » (SANCTI HYERONIMI, *In Esaiam*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1963, CCSL, 73, p. 424).

19. *Etica in volgare*, f. 29vb. Le passage traduit Sa1, p. 43 et Sa2, p. 222 : « Propter legum civilium observantiam consistit vigor equitatis et augmentatur numerus civium et crescunt habitationes et in bona consistentia perseverant, et extenditur arvorum cultura ; porter iniurias vero exuberantes opposita predictis contingunt, et tandem habitationes ad heremum rediguntur

D'où vient cette image de l'échec de la ville, totalement absente dans l'*Éthique à Nicomaque* ? La mention du bois n'est pas sans rappeler le thème cicéronien des *homines silvestres*, c'est-à-dire des hommes vivant dans un état de vie présociale et originaire (*De inv.*, I, I, 2), idée qui, au Moyen Âge, suggère une thèse sur la vie en société opposée à celle d'Aristote[20]. Mais l'image de la ville régressant face au désert est très proche de celle décrite dans la prophétie d'Isaïe : l'immoralité d'Edom, comme celle des autres villes païennes, sera punie par Dieu, et la ville régressera à son état pré-politique, c'est-à-dire à un désert habité par les bêtes sauvages[21]. En expliquant ces versets, Jérôme emploie la définition du désert qui sera répétée par Taddeo Alderotti. Or, dans l'image d'Isaïe, le désert est d'abord un effet de la punition divine sur la ville immorale et païenne, puis le lieu de rédemption et du dialogue retrouvé avec Dieu quand, après la chute des villes assyriennes, Israël est libéré de son esclavage[22]. De plus, dans la glose biblique chrétienne, cette image du désert fleurissant « comme un lys » correspond à la figure des ermites rédempteurs de la stérilité politique et morale des villes païennes : voici donc établie l'opposition idéale entre désert stérile des villes détruites par leur immoralité et le désert fleurissant des ermites chrétiens. Dans un texte capital pour l'idéologie érémitique et pour le Pétrarque "solitaire"[23], le *De laude eremi*, Eucher de Lion affirme que l'ermitage est « iter [...] ad veram patriam » :

[*reducuntur* Sa2] ». Le couple « deserto e bosco », qui rend le latin *heremum*, se trouve seulement dans la version vulgaire, et de là passe chez Guittone d'Arezzo (*cf.* la n. 24 de cet article).

20. Le passage de Cicéron, comportant la naturalité d'un état prépolitique plutôt que de la société, est employé par Albert le Grand (ALBERTI MAGNI, *Super Ethica*, t. I, p. 16., *ad Eth. Nic* 95a15) pour critiquer Aristote. L'opposition médiévale entre espace civilisé et régions *silvestres* est une nouvelle formulation d'une opposition bien présente chez les classiques latins (*cf.* à ce propos A. GIARDINA, « Allevamento ed economia della selva in Italia meridionale : trasformazioni e continuità », dans A. GIARDINA et A. SCHIAVONE éd., *Società romana e produzione schiavistica*, vol. I, *L'Italia : insediamenti e forme economiche*, Rome-Bari, 1981, p. 87-113).

21. *Is.*, 34, 10 : « A generatione in generatione [*scil.* terra eius] desolabitur in saeculum saeculorum / non erit transiens per eam / et possidebunt illam onocrotalus et ericius / et ibis et corvus habitabunt in ea / et extendetur super eam mensura ut redigatur ad nihilum et perpendiculum in desolationem / nobiles eius non erunt ibi regem potius invocabunt / et omnes principes eius erunt in nihilum / et orientur in domibus eius spinae et urticae et paliurus in munitionibus eius / et erit cubile draconum et strutionum / et occurrent daemonia onocentauris / et pilosus clamabit alter ad alterum / ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem / ibi habuit foveam ericius et enutrivit catulos / et circumfodit et fovit in umbra eius illuc congregati sunt milvi alter a alterum / requirite diligenter in libro Domini et legite[35] laetabitur deserta et invia et exultabit solitudo et florebt quasi lilium / Germinans germinabit, et exsultabit laetabunda et laudans. Gloria Libani data est ei, et onor Carmeli et Saron ».

22. *Is.*, 35, 1 : « laetabitur deserta et invia et exultabit solitudo et florebit quasi lilium ».

23. L'ermitage d'Eucher était en Provence, sur l'île de Saint-Honorat, et cela n'est pas sans importance pour Pétrarque, qui composait le *De vita solitaria* dans son foyer-ermitage à Vaucluse : l'identification Provence/ermitage était déjà chez Eucher. Voir, sur Eucher, S. PRICOCO, *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo*, Florence, 1990.

l'opposition entre la communauté des hommes et l'ermitage ne pourrait être plus claire.

Dans notre texte vulgaire, la ville retourne au désert à cause de sa décadence politique et morale ; mais ce désert, loin d'être un lieu de possible renaissance, reste stérilement pré-politique. On pourrait dire que, chez Taddeo Alderotti, le désert biblique est absorbé, au niveau sémantique, par le bois cicéronien (les *homines silvestres* de *De inv.*, I, 2, 3), avec lequel il vient à former un couple de synonymes (« deserto e bosco »). La grande image de Florence retournant au désert, habitée par les fauves, est créée par Guittone sur la base d'Isaïe (« Florence est un désert et ses citoyens ours et dragons » ; « cubile draconum », *Is.*, 34), ainsi que sur la base du vulgaire de Taddeo Alderotti (Florence est « diserto », mais aussi « bosco »[24]). Si l'on admet que le texte de Guittone peut dépendre de la version vulgaire de la *Summa*[25], l'hypothèse d'une antériorité de la version de Taddeo Alderotti sur celle de Brunetto Latini se trouve renforcée[26].

Artifices : l'image des citoyens

Dans l'*Etica in volgare*, les citoyens sont surtout et d'abord des *artifices*. Pourquoi ? Dans le premier chapitre de l'*Éthique*, le corps social et politique de la ville coïncide avec l'ordre hiérarchique des *artes* humains, multiples et pourtant unifiés par l'*ars architettonica*, la politique, exactement comme les

24. Guittone d'Arezzo, *Lettere*, XIV, 7 (éd. C. Margueron, Bologne, 1990, p. 156-162 : 157) : « E dovete savere che non cità fa già palagi né rughe belle, né omo persona bella né drappi ricchi ; ma legge naturale, ordinata a giustizia e pace e gaudio intendo che fa cità, e omo ragione e sapienza e costumi onesti e retti bene : O che non più sembrasse vostra terra deserto, che cità sembra, e voi dragoni e orsi che citadini ! Certo, sì come voi no rimaso è che membra e fazione d'omo, che tutto l'altro è bestiale, ragion fallita, no è a vostra terra che figura di cità e casa, giustizia vietata e pace, che, come da omo a bestia no è già che ragione e sapienza, non da cità a bosco che giustizia e pace ». L'image du dragon est aussi dans Guittone, *Ahi, dolze terra aretina*, v. 54 (Guittone d'Arezzo, *Rime*, éd. F. Egidi, Bari, 1940, p. 93) : « Ahi, che non foste natu / di quelli iniqui schiavi ; e vostra terra / fosse in alcuna serra / de le grandi alpi, che si trovan loco ; / e là poria pugnare / vostro feroce affare / orsi, leoni, dragon pien di foco ».

25. L'éditeur, Claude Margueron, qui signale normalement l'emploi de la *Summa* par Guittone – non pas, pourtant, de ses versions vulgaires, c'est-à-dire Taddeo et Brunetto –, ne la cite pas parmi les sources de ce passage : cela ne nous étonne pas, car Sa1 et Sa2 ont *heremum*, traduit par Taddeo : « diserto e bosco », et également par Brunetto Latini, *Trésor*, II, 29, 3 (éd. P. Beltrami, Turin, 2007, p. 386 : « et tornent els [*scil.* les citez] al desert et a bois »).

26. La lettre de Guittone, datée de la fin de 1262 ou du début de 1263, est certainement postérieure à la bataille de Montaperti (1260) et antérieure à l'entrée de Guittone dans la vie religieuse. Le *Trésor* (composé en France vers 1260-1266) circula en Toscane à partir de 1266, donc après la composition de la lettre ; la version de Taddeo, par contre, est datable entre 1260 et 1295 (c'est-à dire pendant toute la durée de l'activité de son auteur, un Florentin qui enseigna à Bologne ; *cf.* S. Gentili, *L'uomo aristotelico*..., p. 41) et donc beaucoup plus compatible avec la lettre en question.

artifices, individus différents, deviennent *partes* d'un corps social unique quand ils sont unifiés par le *rector* de la ville. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, l'état citoyen de l'individu – son identité sociale – s'identifie à son rôle productif d'*artifex* et à son rôle familial de père, de mère, etc. Or Taddeo Alderotti amplifie ce catalogue initial des arts humains[27] et donne une place bien plus grande aux arts dans l'argumentation éthique. J'ai déjà montré ailleurs que Dante construit son rôle de divulgateur sur l'interprétation « moralisée » des *artifices* de *Métaphysique* I, et se consacre aussi à la valeur « politique » des *artes* pratiqués de manière moralement bénéfique[28] ; sur ce second point, sa dépendance envers Taddeo Alderotti est assez claire.

Dans le *Convivio*[29], Dante reprend chez Taddeo Alderotti la multiplicité des métiers et l'unification de leurs buts par le *rector*. Dans le *Paradis*, il

27. *Etica in volgare*, f. 7r-17v : « Con ciò sia cosa che sieno molte arti e molte operationi, ciaschuna àe lo suo fine. Verbi graçia la medicina sì àe un suo fine, cioè di fare sanitade. E l'arte della cavalleria la quale insegna conbactere sì àe un suo fine per lo quale ella è trovata, cioè vittoria. E la scienęa di fare navi sì àe un altro fine, cioè navicare. E la sciença che 'nsegna reggere la casa e la famiglia sua sì àe un altro fine, cioè riccheça. Sono alquante arti le quali sono generali, e sono alquante le quali sono spetiali e contengonsi socto quelle. Verbi gratia la sciença della cavaleria sì è generale, socto la quale si contengono altre sciençie particulari, sicome la sciença di fare li freni e le selle e le spade, e tucte l'altre le quali insegnano fare cose che sono mestieri a bactaglia. E queste arti universali sono più degne e più honorevoli de quelle, imperciò che le particulari sono facte per le universali ».

28. *Cf.* S. GENTILI, « Il fondamento aristotelico del programma divulgativo dantesco (*Conv.* I) », dans M. PICONE, T. CACHEY et M. MERSICA éd., *Le culture di Dante. Studi in onore di Robert Hollander*, Florence, 2004, p. 179-197 ; EAD., *L'uomo aristotelico...*, p. 127-165.

29. Aristote explique la hiérarchie des arts par quelques exemples (*Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94 a 9-16 : « Quecumque autem sunt talium, sub una quadam virtute ; quemadmodum sub equestri, frenifactiva, et quecumque alie, equestrium instrumentorum sunt ; hec autem et omnis bellica operacio, sub militari ; secundum eundem utique modum, alie sub alteris »). La *Summa* conserve cette même exemplification indéfinie et « ouverte » (Sa1, p. 41 et Sa2, p. 196 : « Ideoque quedam ipsarum sunt sub aliis, ut ub militari fatura frenorum et cetere artium instrumentorum militarium, et sub arte exercituali cetere omnes bellice sive ligatorie ») ; Taddeo précise la liste des arts par d'autres exemples – la fabrication des selles et celle des épées – probablement tirés de la paraphrase de Thomas (SANCTI THOMAE, *Ethica Nicomachea*, lib. 1 l. 1 nn. 16-17, p. 6, 236-249 : « ars quae facit frena est sub arte equitandi [...] et eadem ratio est de aliis artibus quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas vel aliquid huiusmodi [...] ; sub militari continentur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicas operationes, sicut sagittaria, fundibularia, vel quaequmque alia huiusmodi ») ; une série semblable se trouvait déjà chez EUSTRACE (p. 19, 73-75, *ad* 94a 9-16 : « Quemadmodum habet [finem perfectiorem] militaris ad equestrem [...], vel alias quecumque bellici habitus vel actus sunt, ut ad sagitattivam, lanceativam, scutilativam et consimiles » ; p. 21, 36-37, *ad* 94a 16-18 : « Illarum autem fines huius quidem frenum, huius autem sella, huius vero calcar ») et chez ALBERT LE GRAND (ALBERTI MAGNI, *Super Ethica*, lib. 1 l. 2, p. 9, 23-25 : « militaris consequitur victoriam pluribus operationibus sicut per equitantes, sagittantes etc. »). Dante donne une nouvelle élaboration de ce passage de l'*Etica in volgare* (*Convivio*, IV 6 6 : « Intra operarii e artifici di diverse arti e operazioni ordinate a una operazione od arte finale, l'artefice o vero operatore di quella massimamente dee essere da tutti obedito e creduto, sì come colui che solo considera l'ultimo fine di tutti li altri fini. Onde al

exprime le finalisme universel par l'image aristotélicienne de la flèche, citée dans la version de Taddeo Alderotti[30], et affirme que l'homme, citoyen par nature (« l'uomo è cive »), ne pourrait pas l'être si l'on ne vivait pas sur terre de diverses manières, en suivant différents buts (« se giù non si vive / *diversamente* per *diversi* offici », *Paradis*, VIII, 118-20), suivant encore une fois le vulgaire de Taddeo Alderotti (« Secondo *diverse* arti sono *diversi* fini »)[31]. Sans cet ordre unitaire des fins, garanti par l'ordre politique, la « traccia » umana è « fuor di strada » (v. 148 ; ici « traccia » signifie « direction » et non pas souche, lignée, comme on l'interprète traditionnellement). Effectivement, sans la réalisation correcte des fins des artisans, la ville ne prospère pas mais au contraire régresse et retourne à la forêt et au désert, comme le soulignent l'abrégé alexandrin et la version de Taddeo Alderotti. Cette image, qui est insérée dans l'abrégé alexandrin en correspondance avec l'*Éthique à Nicomaque* V, 8 à propos de la justice, est absente dans le texte originel d'Aristote : elle est pour ainsi dire la projection négative du passage initial qui décrit la « conversation », c'est-à-dire l'accomplissement des rapports entre les artisans.

Lorsqu'il représente la première rupture dans la subordination des activités humaines à l'ordre divin (comportant dans *Paradis* I la métaphore de la flèche tirée de Taddeo Alderotti), Dante continue à exploiter les images de *l'Etica in volgare* : par l'acte d'insubordination à Dieu que fut la construction de la tour de Babel, les « uomini artefeci » (les artisans) ont en réalité interrompu leur « conversazione », relation politique et linguistique à la fois, entre les hommes : chez Dante (*De vulgari eloquentia*, I vii 6-7), « de façon originale, cette confusion est expliquée comme impossibilité pour les artisans appartenant à différents corps de métiers de se comprendre mais maintient de

cavaliere dee credere lo spadaio, lo frenaio, lo sellaio, lo scudaio, e tutti quelli mestieri che all'arte di cavalleria sono ordinati »).

30. *Etica in volgare*, f. 17ra : « E sicome nelle cose facte per natura è uno ultimo intendimento lo quale la natura intende finalmente, così nelle cose facte per arte è uno intendimento finale al quale sono ordinate tucte l'operationi di quella arte, sì come l'uomo che saetta a segno àe lo segno per suo dirizamento. Così ciaschuna arte àe un suo finale intendimento lo quale diriçça le sue operationi ». DANTE, *Paradis*, VIII, v. 103-105 : « quantunque quest' arco saetta / disposto cade a proveduto fine, / sì come cosa in suo segno diretta ». La même locution « quest'arco saetta », 'cet arc décoche' (l'arc divin qui décoche, comme une flèche, chaque créature douée de sa propre direction et finalité), est aussi dans *Paradis*, I, 119. Le mot *saettare* (décocher) est utilisé par Taddeo (*cf.* le passage cité dans cette note) et par Dante, mais non par Sa1, ni donc par le traducteur en français de Sa1, BRUNETTO LATINI, *Tresor*, II 2 3 : « Ensi com celui qui trait de son arc au signe a c[e]lui bersal por son adrescement, tout autresi a chascun art une finale chose ki adrece ses oevres » (BRUNETTO LATINI, *Tresor*, éd. P. Beltrami, Turin, 2007, p. 332).

31. Taddeo Alderotti revient au lexique d'Aristote (*Etica in volgare*, 17 ra : « diverse arti » et « diversi fini » ; les « fins » traduisent littéralement les « fines » de *Eth. Nic.*, trad. Grosseteste, 94a 7 : « Multis autem operacionibus entibus et artibus et doctrinis, multi fiunt et fines » et non pas le « intenta » de Sa1, p. 41 et Sa2, p. 151 : « sunt autem intenta per artes multas diversa »).

l'intercompréhension au sein d'un même métier[32] ». Le géant est un « rettore[33] » immoral, car il ne reconnait pas correctement la relation entre buts subordonnés et buts principaux ; dans les *Antiquitates Iudaicae*, Flavius Joseph souligne que Nemroth « gagna les siens à la cause de la tyrannie, croyant avoir le droit d'éloigner les hommes de la crainte de Dieu pour qu'ils n'aient confiance qu'en eux-mêmes[34] ». Évidemment le texte d'Aristote ne comporte aucune autorité supérieure à celle de la politique, mais il n'en est pas ainsi pour ses interprètes médiévaux.

Dans l'*Etica in volgare*, la superposition médiévale entre action morale et *ars*, bien expliquée par R. A. Gauthier[35], est poussée jusqu'à l'identification des *habitatores*, les citoyens, aux *artifices*, les artisans ; leur valeur morale consiste en la bonne pratique de leur *ars*, qui dépend de la moralité des *artifices* dans leur pratique : cela nécessite une connaissance commune et une conscience des rapports de subordination entre les *artifices*. Cette conscience collective demande une coopération totale entre les artisans, qui se laissent ainsi unifier par le sommet de cette pyramide des arts : l'autorité politique, l'*ars architettonica*, à laquelle tous les métiers sont subordonnés.

Les grandes images éthiques de l'*Etica in volgare* à la *Commedia* de Dante

On revient donc ainsi à notre question initiale : quelle interprétation de l'éthique aristotélicienne les écrivains italiens élaborent-ils à partir des formes textuelles décrites jusqu'ici ? Dans la *Commedia*, Dante traduit le fait moral en image sur la base de l'*Éthique à Nicomaque*, que Virgile met explicitement au fondement du système pénal de l'*Inferno*. Il utilise également certains thèmes de l'*Éthique à Nicomaque* transmis sous forme d'image dans l'*Etica in volgare*, qu'il mentionne et réélabore explicitement : le bois et le désert comme image de décadence politique ; les *artifices* et leur *conversation* comme image de la vie politique correctement pratiquée. Ces fresques, si puissamment développées dans l'*Etica in volgare*, exposent la matière éthique d'une façon non pas argumentative, mais en utilisant l'évidence « visuelle » de l'image, typique d'ailleurs de la littérature médiévale où « l'imagination et l'argumentation »,

32. I. Rosier-Catach, G. Gambale, « "*Confusio*" et "*variatio*" selon les anciens commentateurs de la *Commedia* », *Bollettino di Italianistica*, n.s., 8 (2010), fasc. 2, p. 78-119, ici p. 85.

33. Iacopo della Lana, *Commento alla* Comedia (*Commedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo Della Lana bolognese*, éd. L. Scarabelli, t. II, Bologne, 1866, p. 137).

34. Flavius Josèphe, *Antiquitates Iudaicae*, I IV, 2 (*The Latin Josephus I*, éd. F. Blatt, Copenhague, 1958, p. 137, nous traduisons).

35. Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, vol. II, *Commentaire*, Louvain/Paris 1959, p. 457.

et les rapports entre ces deux éléments « étaient conçus théoriquement et [...] exploités avec créativité[36] ».

Sonia Gentili – Dipartimento di Scienze Documentarie, Linguistico-filologiche e Geografiche, Sapienza università di Roma, Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma

La vulgarisation de l'*Éthique* d'Aristote en Italie aux XIIIe et XIVe siècles : enjeux littéraires et philosophiques

Cet article tente de décrire un phénomène majeur et constitutif de la littérature italienne au Moyen Âge, à savoir l'entrelacement entre parole philosophique et parole littéraire. Pour cela, l'*Etica in volgare* de Taddeo Alderotti, une version en langue vulgaire de la *Summa Alexandrinorum* (abrégé de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote), est analysée dans ses traits principaux – l'utilisation des images, la tension entre l'homme politique d'Aristote et l'homme ascétique des chrétiens, et les citoyens identifiés aux « *artifices* » – et dans sa diffusion chez Guittone d'Arezzo et Dante.

Novellino – Aristote – *Summa Alexandrinorum* – Taddeo Alderotti – Dante

The Vernacularization of Aristotle's *Ethics* in 13th and 14th-Century Italy : Literary and Philosophical Issues

This paper deals with one of the most important phenomenon in mediaeval Italian literature : the interlacing of philosophy and literature. In order to do this, Taddeo Alderotti's *Etica in volgare*, a vernacular version of the *Summa Alexandrinorum* (a summary of Aristotle's *Nicomachean Ethics*), is analysed through the main themes occurring in it – the presence of images, the tension between the Aristotelian man as a political animal and the ascetic man from the christian tradition, and the citizens depicted as « *artifices* » – and through its influence on Guittone d'Arezzo and Dante.

Novellino – Aristote – *Summa Alexandrinorum* – Taddeo Alderotti – Dante

36. P. Dronke, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, Leyde/Cologne, 1974, p. 2 (nous traduisons). Sur les rapports entre littérature et philosophie au Moyen Âge, voir le numéro monographique du *Bollettino di Italianistica*, 2 (2010), consacré à ce thème.

Médiévales 63, automne 2012, p. 59-74

Matthew KLEMM

LES COMPLEXIONS VERTUEUSES : LA PHYSIOLOGIE DES VERTUS DANS L'ANTHROPOLOGIE MÉDICALE DE PIETRO D'ABANO

> Par ces moyens, un médecin sait comment rectifier et améliorer les complexions de ses [patients] de sorte qu'ils soient inclinés vers des choses bonnes et utiles pour eux et pour d'autres, tant dans la sagesse que dans le domaine moral.
>
> Roger Bacon[1]

L'une des avancées les plus significatives de la pensée médiévale à propos de la nature humaine fut le succès de l'idée selon laquelle la clé de la compréhension du corps humain relève de la même physiologie élémentaire que celle qui dirige le reste du monde naturel. Cette théorie de l'organisation rationnelle de l'ensemble de la matière et de toutes les créatures vivantes se fonde sur la philosophie naturelle et la biologie aristotéliciennes et, de ce point de vue, elle doit son succès à l'acceptation plus large de l'autorité d'Aristote au cours du XIIIe siècle. Cependant, la compréhension scolastique de la physiologie humaine a aussi été forgée par la tradition médicale. Car la médecine galénique a étendu le pouvoir explicatif de la physiologie à un éventail de capacités humaines plus grand que celui proposé par Aristote. Cela apparaît tout particulièrement pour ce qui concerne le mélange des qualités élémentaires que l'on nomme « complexion », un concept aux usages plutôt limités chez Aristote et dont le rôle a été considérablement amplifié par Galien afin de rendre compte d'un grand nombre de phénomènes physiques, émotionnels et psychologiques. Galien a aussi souligné le rapport entre les complexions et les vertus, aussi bien morales qu'intellectuelles.

1. ROGER BACON, *Secretum secretorum cum glossis et notulis* : « Et [medicus] scit per has vias rectificare et meliorare complexiones eorum ut inclinentur ad bona et utilia sibi et aliis, tam in sapiencia quam in moralibus... » (éd. R. Steele, Oxford, 1920, p. 9).

Dans l'Occident chrétien, certaines thèses galéniques ont été perçues comme outrepassant les limites de l'orthodoxie[2]. De manière générale, le point de vue galénique sur la vertu contrastait fortement avec certaines croyances religieuses traditionnelles au sujet de la moralité et du corps, qui faisaient de la maladie et de l'infirmité des choses non seulement inévitables, mais bénéfiques pour l'âme d'un point de vue moral[3]. Dans cette tradition chrétienne était communément acceptée l'idée selon laquelle la maladie du corps est une médecine pour l'âme, nous rappelant ainsi notre humaine condition et le fait que la santé corporelle peut être l'occasion de pécher. Quoi qu'il en soit, bien que les médecins aient reconnu l'autorité de Galien en médecine, ils ont généralement refusé d'accepter pleinement la pensée galénique de la vertu et ont restreint leur usage de la complexion à la médecine et à la philosophie naturelle[4].

On trouve une approche fort différente de la théorie de la complexion chez le médecin et naturaliste padouan Pietro d'Abano (mort en 1316), dont les analyses semblent souvent dirigées par des questions d'ordre éthique plutôt que strictement médicales[5]. Dans un esprit proche de celui de Roger Bacon, une de ses principales sources d'inspiration, Pietro d'Abano se montre optimiste quant à la possibilité de faire de la condition physiologique du corps une *cause* de la vertu et non un simple moyen de décrire les signes de dispositions ou d'actions vertueuses[6]. Il espérait qu'une fois saisis correctement la physiologie humaine et tous les facteurs qui l'affectent (en particulier les corps célestes), une approche fondamentalement différente de la vertu pourrait

2. Galien a été fréquemment accusé de soutenir la thèse selon laquelle la complexion *est* l'âme. Sur cette accusation, *cf.* M. McVaugh, « Introduction », dans M. McVaugh éd., *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia V.1, Tractatus de Intentione Medicorum*, Barcelone, 2000, p. 169-181, et M. Klemm, « A Medical Perspective on the Soul as Form of the Body », dans P. J. J. M. Bakker, S. de Boer et C. Leijenhorst éd., *Psychology and the Other Disciplines : A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*, Leyde, sous presse.

3. Sur le changement d'attitude à propos de la maladie et de l'éthique, *cf.* C. Crisciani, « Valeurs éthiques et savoir médical entre le XIIe et le XIVe siècle », *History and Philosophy of the Life Sciences*, 5 (1983), p. 33-52.

4. Sur les préoccupations éthiques des médecins à cette époque, *cf.* N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils : Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, 1981, p. 72-95.

5. Sur Pietro d'Abano, *cf.* L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. 2, New York, 1941, p. 874-939, et E. Paschetto, *Pietro d'Abano : medico e filosofo*, Florence, 1984, p. 19-34. Pour une revue complète des éditions de Pietro d'Abano et de la littérature secondaire sur ses œuvres, voir la bibliographie dans P. De Leemans et M. Goyens éd., *Aristotle's* Problemata *in Different Times and Tongues*, Louvain, 2006, p. 307-310.

6. Sur l'influence de Roger Bacon et d'autres « naturalistes » sur Pietro d'Abano, *cf.* F. Alessio, « Filosofia e scienza in Pietro d'Abano », dans G. Arnaldi et M. Stocchi éd., *Storia della cultura veneta*, Vicenza, 1976, t. 2, p. 171-200.

voir le jour en fusionnant la philosophie naturelle et la philosophie morale[7]. Par-delà la vertu morale, l'intérêt du médecin padouan pour le lien entre une bonne complexion et les vertus intellectuelles établi par Galien mérite d'être noté, même s'il se montre plus pessimiste quant à cette hypothèse. Dans l'ensemble, l'analyse de la relation entre physiologie et vertu que propose Pietro d'Abano fournit un exemple particulièrement saisissant du caractère encore fluctuant de la signification de cette physiologie, au moment même où la rationalité fondamentale de la physiologie humaine recevait une approbation générale.

Aristote et Galien sur la complexion

Dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, les médecins considèrent de plus en plus la complexion comme le concept le plus fondamental de la médecine[8]. En tant que théorie de la structure sous-jacente des choses et des principes internes du changement, la complexion pourrait être utilisée pour lier ensemble tous les aspects de la médecine et des disciplines connexes aussi disparates que la physiognomonie et l'astrologie[9]. C'est parce que les médecins de cette époque ont vu la complexion comme un des principaux concepts permettant de lier médecine et philosophie naturelle qu'ils ont tout naturellement désiré expliquer les différences entre les versions galéniques et aristotéliciennes de cette théorie.

On doit à Pietro d'Abano l'une des tentatives les plus minutieuses pour aborder ces différences. Dans son bien nommé *Conciliator*, il ne consacre pas moins de douze longues questions (ou *differentiae*) à la complexion, couvrant plus de 67 colonnes dans les éditions imprimées[10]. Bien que le *Conciliator* ait la forme d'une encyclopédie médicale, l'objectif de formuler une médecine

7. Sur le rôle important accordé à l'astrologie dans l'anthropologie de Pietro d'Abano, *cf.* G. F. VESCOVINI, « L'antropologia naturale di Pietro d'Abano », *Paradigmi*, 45 (1997), p. 525-541.

8. Sur l'évolution de la doctrine de la complexion autour de 1300, *cf.* P.-G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine and Philosophy : A Study of Commentaries on Galen's* Tegni *(ca 1300-1450)*, Naples, 1984, p. 127-166 ; N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils...*, p. 255-261 ; R. K. FRENCH, *Canonical Medicine : Gentile da Foligno and Scholasticism*, Leyde, 2001, p. 89-141 ; et D. JACQUART, « De *crasis* à *complexio* : note sur le vocabulaire du tempérament en latin médiéval », dans EAD., *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XII[e]-XV[e] s.)*, Aldershot, 1997, p. 71-76.

9. Sur le lien entre la physiognomonie et la complexion, *cf.* J. ZIEGLER, « Philosophers and Physicians on the Scientific Validity of Latin Physiognomy, 1200-1500 », *Early Science and Medicine*, 12 (2007), p. 285-312 ; ID., « Médecine et physiognomonie du XIV[e] au début du XVI[e] siècle », *Médiévales*, 46 (2004), p. 89-108. Sur l'astrologie et la complexion, *cf.* Pietro d'Abano, *Conciliator*, Differentia 10.

10. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Venise, 1565 (réimpression Padoue, 1985), Differentiae 17-22, f. 26r-42v (entièrement consacrées à la théorie de la complexion).

philosophique atypique apparaît à chaque page des sections sur la complexion[11]. Une large part de la discussion fait intervenir des détails techniques concernant la distinction entre puissance et acte, les changements dans l'intensité des qualités ou les différentes catégories de complexion, thèmes qui étaient familiers aux autres médecins savants de l'époque. Mais si l'on prend du recul sur l'épaisseur de ces discussions techniques, il apparaît que l'intérêt de Pietro d'Abano pour l'âme et les vertus est omniprésent. Ainsi, lorsqu'il définit pour la première fois le terme de « complexion », sa discussion passe rapidement à la relation entre la complexion et l'essence de l'âme[12]. Quand il considère l'éventualité d'un changement dans la complexion innée, sa discussion tourne en grande partie autour de la difficulté de changer les tendances comportementales causées par de telles complexions[13]. Nul doute que l'une de ses motivations dans ce projet de réconciliation était d'unir la médecine galénique à l'autorité beaucoup plus forte d'Aristote en matière d'éthique et de psychologie.

Un des points fondamentaux abordés par Pietro d'Abano concerne l'application de la complexion aux différents types de corps. Il s'agit notamment de savoir si une personne peut être appelée chaude et sèche de la même manière que l'on dit que le feu a une complexion chaude et sèche. Selon lui, les remarques les plus précises d'Aristote au sujet de la complexion dans sa *Météorologie* semblent limiter son pouvoir explicatif aux éléments et aux corps homogènes simples qui, chez des animaux, incluent le sang, l'os, la chair et autres liquides et tissus. La complexion peut quasiment être traitée comme « la forme » de ces corps simples, parce que décrire leurs qualités revient à épuiser descriptivement leurs capacités. Cependant, la complexion se montre insuffisante pour rendre compte des capacités d'organes et d'organismes plus complexes[14].

Certes, Aristote utilise aussi des explications qualitatives comme une manière commode d'expliquer les tendances d'organismes complexes, même s'il limite l'utilisation de la complexion dans ses commentaires « qui font autorité ». Il associe par exemple la chaleur avec l'âme dans toutes ses œuvres biologiques. Un de ses principaux arguments en faveur de la primauté du cœur est que le siège de l'âme et la source de la chaleur doivent se trouver au même endroit dans le corps[15]. Les qualités du cœur et du sang ont aussi une influence

11. Sur les sujets philosophiques peu courants chez Pietro d'Abano, *cf.* N. G. SIRAISI, « Two Models of Medical Culture : Pietro d'Abano and Taddeo Alderotti », in EAD., *Medicine and the Italian Universities, 1250-1600*, Leyde, 2001, p. 79-99.

12. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Diff. 17, f. 27v 2H.

13. *Ibid.*, Diff. 22, f. 34v 2F-G.

14. ARISTOTE, *Meteorologica*, IV.12.

15. ARISTOTE, *De partibus animalium*, III.5, 667b.

puissante sur la force, le courage et l'intelligence des animaux[16]. Dans ces cas précis, cependant, Aristote n'utilise pas le terme de complexion (*crasis*).

Galien a pris ces principes physiques fondamentaux chez Aristote et les a appliqués à la médecine[17]. Dans son *De complexionibus*, où l'on trouve son analyse la plus minutieuse des complexions, Galien applique la *crasis* aux liquides homogènes et aux tissus, mais aussi aux organes hétérogènes et aux organismes dans leur ensemble, effaçant ainsi les différences entre ces catégories[18]. Il s'agit d'assigner des complexions appropriées à chaque organe du corps (le cerveau est froid et humide), aux différents animaux (les abeilles sont sèches), aux âges (la vieillesse est froide et sèche), aux sexes (les femmes sont froides et humides) et à beaucoup d'autres choses. Galien a aussi souligné le fait que ces complexions sont relatives. Une femme n'est pas vraiment froide et humide en un sens absolu, mais seulement plus froide et plus humide qu'un homme. Ainsi, « il n'est pas absurde de dire d'un même corps qu'il est chaud et froid, tant que ce n'est pas relativement à la même chose[19] ».

Galien a aussi utilisé les complexions pour rendre compte des caractéristiques « formelles » des créatures vivantes, c'est-à-dire des tendances et des capacités que la plupart des philosophes et théologiens scolastiques attribueraient à l'âme. Il souligne à plusieurs reprises qu'une complexion appropriée pour n'importe quelle plante ou animal correspond à la complexion qui aboutit à la meilleure performance de ses activités[20]. La meilleure complexion pour un figuier est celle qui lui permet de produire le plus de figues possible. La meilleure complexion pour un chien devrait engendrer la férocité lors de la chasse et la docilité envers ses propriétaires. L'homme de bonne complexion sera, quant à lui, un « milieu entre la hardiesse et la crainte, entre la pitié et l'envie et entre la sollicitude et la négligence. Une telle personne sera pleine de bonté, amicale et sage[21] ».

16. *Ibid.*, II, 648a5-14 et 650b14-651a19. Un animal fort a le sang épais et chaud ; le sang fin et froid se trouve chez l'animal intelligent ; le sang fin et chaud est associé au courage et à la force. Pour un résumé des différents lieux dans l'œuvre d'Aristote où sont liées la physiologie et l'intelligence, *cf.* A. CARBONE, « Anomalies de l'intelligence, intelligence de l'anomalie », dans C. GRELLARD et P.-M. MOREL éd., *Les* Parva naturalia *d'Aristote : Fortune antique et médiévale*, Paris, 2010, p. 11-45.

17. P.-G. OTTOSSON, *Scholastic Medicine...*, p. 132.

18. Ce texte a été traduit en latin à la fin du XIIe siècle. *Cf.* R. DURLING, *Burgundio of Pisa's Translation of Galen's Peri Kraseon (De Complexionibus)*, Berlin-New York, 1976.

19. GALIEN, *De complexionibus*, 1. 5 : « Non inconveniens, si idem corpus calidum esse dicitur et frigidum, sed si et ad idem » (éd. R. Durling, p. 23, l. 18-19).

20. *Ibid.*, 1. 6 (éd. R. Durling, p. 30-31).

21. *Ibid.*, 2. 1 : « Corpore quidem utique talis eucratotatos homo : similiter autem et anima medius certe est audacie et timoris, et misericordie et invidie, et cure et negligentie. Erit utique qui talis bene irascibilis, amicabilis, et sapiens » (éd. R. Durling, p. 52, ln. 4-7).

Cette différence entre Galien et Aristote – parmi d'autres – avait déjà été identifiée par les médecins arabes. Pour Averroès, qui est souvent critique à l'encontre du Galien philosophe, l'utilisation que ce dernier fait de la complexion est désordonnée et relative, tandis qu'Aristote propose une définition plus rigoureuse philosophiquement, dans laquelle les qualités existent toujours en un sens absolu dans le mélange[22]. Pour Avicenne, cette différence vient illustrer les buts différents poursuivis par la philosophie théorique et le champ pratique de la médecine[23]. Alors qu'il pensait que la médecine doit tirer ses principes de la philosophie, il n'est ni possible ni désirable, selon lui, de maintenir de manière stricte ces principes. Ainsi, un médecin doit suivre les avis de Galien sur le cerveau lorsqu'il pratique la médecine, mais doit adopter le point de vue d'Aristote sur la primauté du cœur comme une vérité plus haute[24]. Cette différence à propos de la complexion faisait partie d'une discussion plus large sur le statut théorique ou pratique de la médecine, sur sa ressemblance avec la philosophie ou avec quelque art[25]. De nombreux contemporains de Pietro d'Abano ont accepté une distinction entre la certitude de la philosophie et l'aspect purement pratique de la médecine[26]. De son côté, Pietro d'Abano a opté pour la réconciliation : il soutient qu'Aristote et Galien sont essentiellement d'accord à propos de la complexion et brouille ainsi la distinction entre médecine et philosophie.

D'une certaine manière, la solution de Pietro d'Abano est simple : il s'accorde avec Galien pour faire de la complexion un concept relatif, ce qui revient à affirmer que si un corps est appelé simplement « chaud », ceci ne signifie pas que ses qualités humides et sèches sont absolument équilibrées. La médiété entre les qualités devrait plutôt être comprise de manière imprécise, comme la moyenne approximative d'une vertu morale[27].

22. AVERROÈS, *Colliget*, 2.1, Venise, 1560 (f. 14r).

23. Sur les différences de point de vue entre médecine et philosophie, *cf.* N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils...*, p. 188-195.

24. Sur cette dispute à propos du cœur et du cerveau, l'une des différences les plus significatives entre Aristote et Galien, *cf.* D. JACQUART, « Cœur ou cerveau ? Les hésitations médiévales sur l'origine de la sensation et le choix de Turisanus », *Micrologus*, 11 (2003), p. 73-96.

25. J. AGRIMI et C. CRISCIANI, Edocere medicos *: medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Naples, 1988, p. 137-155 ; M. MCVAUGH, « The Nature and Limits of Medical Certitude at Early Fourteenth Century Montpellier », *Osiris*, 2nd Series, 6 (1990), p. 62-84.

26. N. SIRAISI, *Taddeo Alderotti and his Pupils...*, p. 126-137. Sur la distinction entre différents types de connaissance chez Arnaud de Villeneuve, *cf.* M. MCVAUGH, « Moments of Inflection : The Careers of Arnau de Villanova », dans P. BILLER and J. ZIEGLER éd., *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York, 2001, p. 47-67 et p. 50-51.

27. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Diff. 19 : « Est medium aliud, quo ad nos habens latitudinem, et distantiam inequalem : ut 8 inter 6 et 12. Quale est medium assignatum in virtute morali (apparens *Ethicorum*, 2) » (f. 30r 2C).

Cependant il soutient aussi que même la définition d'Aristote est relative et que le fait qu'un corps soit « simple » ou « complexe » dépend toujours du point de vue que l'on adopte. Au vrai, seule la puissance pure (la matière première) et l'acte pur (la forme) peuvent être explicitement appelés des substances « simples »[28]. Toutes les autres substances en sont composées. En même temps, toutes les substances sont simples par rapport au composé de corps et d'âme qu'est l'organisme humain, le corps naturel le plus complexe dans lequel se trouvent toutes les catégories d'étants, de la matière élémentaire la plus simple jusqu'à l'intellect[29]. Tout peut être appelé simple ou composé par rapport à l'une ou l'autre de ces normes[30]. Ainsi, même « les éléments sont composés en ce qui concerne la matière première et la forme, alors qu'ils sont simples par rapport aux corps mélangés[31] ». Que l'on soit ou non convaincu par sa solution, elle est représentative d'une méthode qui tend à effacer les différences entre médecine et philosophie.

Le refus de Pietro d'Abano de reconnaître l'existence d'une distinction fondamentale entre un sens absolu et un sens relatif de la complexion doit être compris dans le contexte de sa lecture radicalement « physiologique » d'Aristote. Au risque de trop simplifier, risquons-nous à dire que deux grandes versions de l'aristotélisme font leur apparition à cette époque : l'une plus métaphysique et plus familière aux étudiants en philosophie, l'autre penchant plus vers le matérialisme et le naturalisme. Ceci n'a rien d'étonnant étant donné la complexité et la diversité du corpus aristotélicien[32]. Les intérêts des théologiens des universités du Nord de l'Europe, où l'on apprenait Aristote comme un préliminaire à l'étude de la théologie, ont mis l'accent sur les textes et les idées qui tendaient à mettre en avant les vérités immuables, la perfection et la transcendance de notre existence matérielle. Cela vaut même pour certains

28. *Ibid.* : « Entium autem quoddam est simplex omnino, aliud compositum omnifariam, nonnullum vero intermedium. Primum [i.e. simplex] quidem duplex existit : quoddam enim est potentia tale pura, ceu hyle, cuius existit esse in posse ; substantiatur enim per posse. [...] Aliud vero actu, tamen velut causans primus ; est enim actus primus purus, et immunis ab omni potentia » (f. 29v 2H).

29. *Ibid.* : « Compositum quoque omnifarie corpus est maxime humanum. Ipsum nanque caeteris compositius existit corporibus, cum in eo gradus omnium reperiantur entium. A materia enim incipiens sicut caetera : haec prima per simplicia corpora transiens et commista usque ad ens porrigitur intellectuale » (f. 30r 1A).

30. *Ibid.* : « Quae diversa comparatione simplicia dici ponent et composita » (f. 30r 1B).

31. *Ibid.* : « [...] unde elementa composita sunt respectu materiae primae et formae ; sunt tamen simplicia corpora relatione mistorum » (f. 30 1A).

32. Les textes mettent plus ou moins l'accent sur les causes matérielles ou physiologiques. Les textes fondamentaux dans l'éducation des théologiens et des métaphysiciens sont la *Métaphysique*, les œuvres logiques, l'*Éthique à Nicomaque* et le *De anima*. Les textes plus matérialistes sont le *De animalibus*, la *Meteorologica*, les *Parva naturalia*, ainsi que les œuvres pseudo-aristotéliciennes.

textes plus physiologiques qui tendaient eux aussi à être « théologisés »[33]. En attendant, les textes les plus centraux du *curriculum* des études médicales suggèrent une certaine gradation entre les personnes, les animaux, le reste du monde naturel et les explications physiologiques communes. Enfin, si nous incluons des textes pseudo-aristotéliciens dans le corpus aristotélicien, comme le *Secretum secretorum* et les *Problemata*, comme Pietro l'aurait certainement fait, Aristote apparaît encore plus dépendant de la physiologie[34]. Ainsi, dans l'optique de Pietro d'Abano, non seulement la théorie galénique de la complexion correspond bien avec un Aristote « physiologique », mais tout Aristote pourrait être lu dans cette perspective.

Cette fusion de Galien et d'Aristote est évidente tout au long de son autre œuvre majeure, son commentaire aux *Problemata* pseudo-aristotéliciens[35]. Pietro d'Abano est catégorique sur le fait que les *Problemata* sont authentiquement d'Aristote[36]. Néanmoins, son interprétation de ce texte dépend beaucoup de sources médicales, en particulier de Galien, et prolonge ainsi implicitement son œuvre de réconciliation des sources discordantes[37]. Parmi les « problèmes » (ou questions) disparates contenus dans cette collection, quatre sections sont exclusivement consacrées « aux vertus » et d'autres questions éclatées dans le texte ont aussi trait aux vertus. Dans ces sections, les explications du courage, de la continence, de la justice et de l'intelligence reposent presque entièrement sur la complexion et ne font jamais de distinction entre la physiologie et l'âme pour ce qui est de la causalité. Par ailleurs, Pietro d'Abano n'indique pas de cas qui sembleraient varier entre le texte des *Problemata* et les autres œuvres – authentiques – d'Aristote. Ses citations d'Aristote les plus longues se trouvent dans la préface qui précède chaque section, où il cite de longs passages de l'*Éthique à Nicomaque* et de la

33. Sur cette notion, *cf.* R. FRENCH et A. CUNNINGHAM, *Before Science : The Invention of the Friars' Natural Philosophy*, Aldershot, 1996.

34. Sur l'influence du *Secretum secretorum* et la fréquente absence de ce texte dans l'historiographie contemporaine, *cf.* S. J. WILLIAMS, *The Secret of Secrets: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*, Ann Arbor, 2003.

35. Le commentaire de Pietro d'Abano a été imprimé de nombreuses fois. On trouvera une liste des éditions chez A. BLAIR, « The *Problemata* as a Natural Philosophical Genre », dans A. GRAFTON et N. SIRAISI éd., *Natural Particulars : Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Cambridge, MA, 2000, p. 171-203. Sur ce texte, *cf.* N. SIRAISI, « The *Expositio Problematum Aristotelis* of Peter of Abano », *Isis*, 61 (1970), p. 321-339.

36. PIETRO D'ABANO, *Expositio*, Venise, 1482, Prologue : « Efficiens siquidem huius scientie fuit Aristotiles peripateticus, filius Nicomachi, sapientissimus Grecorum, qui Averroym dignius mereretur dici divinus quam humanus. Neque est quod hic liber non fuerit Aristotelis sicut abstrahunt quidam mendaciter abnegantes [...] » (f. 6r 2).

37. Dans les sections 27 et 28 du commentaire, à peu près la moitié des sources citées par Pietro d'Abano sont médicales.

Rhétorique pour situer le sujet dans la taxonomie des vertus proposée par Aristote[38].

J'ai étudié ailleurs ce commentaire dans le détail[39] ; un bref résumé suffira donc ici. Lorsqu'il analyse le courage dans la section 27, Pietro d'Abano assimile cette vertu « irascible » à la chaleur présente dans la poitrine, autour du cœur, qui fait bouillir le sang et les esprits. Cette chaleur n'accompagne pas simplement le courage, elle semble en être la cause : par exemple, Pietro d'Abano remarque l'habitude des soldats courageux à « se fouetter avec du fenouil » avant la bataille afin d'augmenter la chaleur de leur corps et d'être ainsi rendus « plus courageux et désireux de se battre »[40]. Par comparaison, Aristote explique dans l'*Éthique à Nicomaque* qu'un comportement apparemment courageux causé par l'*habitus* seul ou par un état corporel succédant à une émotion, à l'ivresse ou à un tempérament sanguin, ne peut pas véritablement être appelé courage (1115a-1117a). Le courage véritable doit être le fruit d'un choix délibéré effectué dans un but précis. Au contraire, dans le commentaire de Pietro d'Abano, le courage semble réduit à l'*habitus*, à la disposition du corps préservée uniquement par le maintien des qualités. La notion de choix délibéré est totalement absente.

Comme le courage et la lâcheté, les « appétits concupiscibles » du toucher et du goût ont des causes physiques et sont le résultat de l'excès et du manque de certaines qualités[41]. Ainsi, la soif correspond au double désir de fraîcheur et d'humidité, causé par l'état opposé dans le corps ; mais c'est aussi un désir de nutrition, bien que le désir de nourriture soit moins puissant[42]. La cause de la luxure est l'accumulation excessive de sperme, raison pour laquelle les gens qui sont enclins aux émissions nocturnes sont rarement lascifs, car le sperme ne peut pas s'accumuler[43].

38. Il n'est sans doute pas anodin que Jean de Jandun ait retiré ces citations lorsqu'il a édité le commentaire de Pietro d'Abano.

39. M. KLEMM, « Medicine and Moral Virtue in the *Expositio Problematum Aristotelis* of Peter of Abano », *Early Science and Medicine*, 11 (2006), p. 302-335.

40. PIETRO D'ABANO, *Expositio*, 27.3 : « Ymo illi qui eorum sunt fortiores solent se percutere prius antequam accedant ad pugnam membra sua ferula ampla valde ut multitudinem caloris suscitent intus quatenus amplius fortiores reddantur et animosiores in pugna seu dicitur de leone se cauda stimulante » (f. 272v 2).

41. Dans ce cas précis, Pietro d'Abano peut s'appuyer sur l'*Éthique à Nicomaque* 7.3 (1147b, 6-9), où Aristote suggère que, pour comprendre les causes de l'incontinence, il faut se tourner vers la physiologie.

42. PIETRO D'ABANO, *Expositio*, 28.5 et 28.7.

43. *Ibid.*, 10.16 (f. 126r-v). Sur la luxure et le sexe chez Pietro d'Abano, *cf.* G. COUCKE, « "*Non adeo est honesta ut delectabilis*" : Sexual pleasure in medieval medicine : the case of Petrus de Abano », dans C. CASAGRANDE et S. VECCHIO éd., *Piacere e dolore : Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Florence, 2009, p. 117-148 ; J. CADDEN, « "Nothing Natural is Shameful" : Vestiges of a Debate about Sex and Science in a Group of Late-Medieval Manuscripts », *Speculum*, 76 (2001), p. 66-89.

Aucun de ces cas ne s'éloigne trop du texte « aristotélicien », pas plus que l'association entre tels désirs sensibles (irascibles et concupiscibles) et la physiologie n'est inhabituelle. En revanche, les vertus rationnelles représentent un défi d'un autre ordre. Néanmoins, quand Pietro d'Abano se tourne vers la justice et l'intellect, il maintient sa lecture physiologique, même lorsque l'intention du texte qu'il commente peine à la soutenir. En effet, l'une des caractéristiques les plus remarquables de son commentaire dans les questions relatives à la justice est sa tendance à une mauvaise compréhension du texte en raison de son engagement trop fort dans la défense de son point de vue[44]. Dans la préface à cette section, il présente l'idée galénique de la complexion « juste », ou justice « naturelle », qui correspond à l'équilibre idéal des qualités, afin d'établir une définition physique de la justice. Il utilise alors cette notion de justice pour expliquer le problème suivant : pourquoi l'homme est-il le plus injuste des animaux malgré son éducation[45] ? Il observe que la justice, prise au sens strict, c'est-à-dire comme une puissance rationnelle, ne peut pas être attribuée correctement aux autres animaux. Cependant, « quand ils ont les quantités et les qualités suffisantes d'éléments pour accomplir leurs activités, on dit qu'ils sont justes (*ad iustitiam*) selon Galien et Haly Abbas[46] ». Ce concept médical rend possible une comparaison directe entre les êtres humains et les animaux – et la complexion juste est plus rare chez les êtres humains que chez les autres animaux. Cette notion de « complexion juste », notre meilleure complexion possible, mérite que l'on s'y attarde un peu.

La meilleure complexion

La contribution la plus nouvelle de Pietro d'Abano dans le domaine de la physiologie des vertus est sans doute son analyse du rapport entre la meilleure complexion et la vertu intellectuelle. Deux questions distinctes mais étroitement liées se posent à ce sujet : quel type de complexion est la meilleure et comment cette complexion est-elle connectée à la vertu ? Comme nous l'avons vu, Galien développe une théorie selon laquelle, pour n'importe quelle créature vivante, la complexion idéale est celle qui la rend la plus apte à parfaire sa

44. En 29.9, 29.12 et 29.13, il semble ne pas bien comprendre de quoi il s'agit.

45. PIETRO D'ABANO, *Expositio*, 29.6 : « Propter quid homo participans disciplinam est iniustissimum omnium animalium ? » (f. 279v). Il s'agit du problème 29.7 dans les éditions plus anciennes, de même dans le texte grec. Il faut noter que les éditions de 1475 (Mantoue) et de 1482 (et peut-être d'autres encore) ont mal numéroté le texte et le commentaire dans plusieurs problèmes de la section 29.

46. *Ibid.*, 29.6 [29.7] : « Potest etiam dici in aliis animalibus fore iustitiam "naturalem" pretactam. Ceu, cum habent de quantitatibus et qualitatibus elementorum, secundum quod merentur ad eorum actus exercendos, dicuntur esse talia "ad iustitiam" penes Galenum et Haly Abbas. » (f. 279v 1).

nature la plus haute, ce qui correspond chez l'homme à la raison. De plus, il suggère que, parmi toutes les créatures, la complexion humaine est celle dont les quatre qualités sont les plus équilibrées ; la meilleure complexion humaine est donc aussi la plus équilibrée[47]. Avicenne est d'accord avec Galien et ajoute que l'équilibre de notre complexion est presque surnaturel : Dieu a donné à l'homme la complexion la plus équilibrée qui puisse être trouvée en ce monde[48]. Cette théorie galénique constitue un nouveau défi pour Pietro d'Abano : la complexion équilibrée de Galien contredit l'avis d'Aristote selon lequel toutes les créatures vivantes sont caractérisées par des qualités chaudes et humides, et c'est d'autant plus le cas pour les hommes. Pour ajouter à la confusion, les *Problemata* (30.1) suggèrent que la complexion froide et sèche de la mélancolie produit les meilleures capacités intellectuelles et doit donc être la meilleure. De nouveau, Pietro d'Abano parvient à expliquer que ces différentes positions s'accordent en réalité.

On trouve une discussion des différents aspects de cette meilleure complexion dans les *differentiae* 18-20 du *Conciliator*. En tant que médecin, on peut difficilement s'attendre à ce que Pietro d'Abano ne soit pas d'accord avec la pesante tradition galénique. Et en effet, il est clair pour lui que l'état optimal pour un homme doit être l'équilibre. Cependant, il affirme qu'Aristote a aussi raison parce que « la nature de l'univers tout entier tend vers le chaud et est inclinée vers l'humide[49] ». Les corps célestes étant ordonnés vers le chaud et l'humide, l'homme se voit conféré ces qualités plus que toute autre créature vivante. Ainsi, nous sommes « équilibrés » parce que notre complexion est la plus conforme à l'ordre du cosmos : l'homme est en quelque sorte un paradigme de l'univers. Nous sommes simultanément « chauds et humides » et « équilibrés », et cette contradiction apparente est rapidement écartée.

Mais quelle forme physique une complexion équilibrée prendrait-elle ? Selon Pietro d'Abano, il y a deux manières de comprendre cela. Un premier type d'équilibre correspond à la *complexio equalis quo ad pondus*, qui résulte de l'égalité absolue dans la « mesure » ou le « poids » des éléments matériels dans le mélange, de sorte qu'aucun élément ou qualité ne surpasse les autres[50]. La complexion *ad pondus* est tout simplement impossible dans la nature, elle

47. GALIEN, *De complexionibus*, II.1.

48. Pietro d'Abano cite souvent ce passage d'Avicenne sous un jour favorable : « [Deus] donavit homini complexionem temperatiorem quam in hoc mundo foret possibile invenire [...] » (par exemple, Diff. 5, f. 9r 2D).

49. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Diff. 20 : « Sic itaque natura totius universi in calidum tendit, in humidum inclinatur » (f. 31v 1E).

50. *Ibid.*, Diff. 17 : « [D]upliciter possumus imaginari evenire : aut enim quantitates et qualitates pondere et mensura elementorum sunt in misto aequales proportionatae non superantes, neque superatae. Qualitasque resultans ex eis sit media complexio inter omnes extremitates simplicis qualitatis et compositae, ut caliditatis, frigitatis, et reliquarum. Caliditatis et sicci et caeterum et denominatur aequalis quo ad pondus » (f. 26r 2C).

est de surcroît incompatible avec la théorie galénique[51]. L'équilibre peut aussi faire référence, non pas à n'importe quelle égalité absolue, mais « à la mesure et aux qualités des éléments suffisants pour effectuer les actions [de l'organisme][52] ». Pietro d'Abano suit Galien et appelle ceci la complexion « de justice » (*complexio equalis quo ad iustitiam*).

Pour revenir à la complexion mélancolique, la *Differentia* 20 du *Conciliator* pose la question de savoir s'il est possible que la mélancolie soit en réalité plus proche de la complexion absolument équilibrée que la complexion juste[53]. Il conclut que ce ne peut être le cas : les qualités froides et humides de la mélancolie sont simplement incompatibles avec l'équilibre chaud et humide de la complexion juste. Selon sa hiérarchie des complexions bonnes ou saines, tous les autres déséquilibres (sanguin, colérique et flegmatique) sont plus proches de l'équilibre parfait que ne l'est la mélancolie[54].

Dans son commentaire aux *Problemata*, Pietro d'Abano s'occupe directement du texte pseudo-aristotélicien qui associe l'excellence dans « la philosophie, la politique, la poésie et les arts » avec la mélancolie[55]. Dans ce contexte, il critique sévèrement la thèse du texte selon laquelle l'excellence apparaît là où il y a déséquilibre mélancolique. Au lieu de cela, il continue à affirmer qu'une nature tempérée est plus appropriée à l'usage de la raison, malgré la suggestion du texte qu'il commente. Il fait observer que les extrêmes physiologiques produits par la bile noire aboutissent plus probablement à la folie, à l'incontinence, à la colère et à des excès de désirs bestiaux. Certains mélancoliques délirent parce que leur raison est détériorée[56]. Les vrais mélancoliques ne peuvent pas raisonner et ne peuvent se conduire bien. Il conclut qu'Aristote ne voulait probablement pas dire ce que le texte semble dire. Ce qu'Aristote entendait par le type de mélancolie qui cause l'excellence dans les sciences et l'art n'est pas un excès de qualités, mais une sorte

51. *Ibid.*, Diff. 18 : « Propter tertium quidem primitus sciendum quod complexio ponderis non reperitur realiter in natura [...] » (f. 28r 2C).

52. *Ibid.*, Diff. 17 : « Complexio vero ad operationes relata temperamentum dicta "iustitia" est, quae provenit quando tantum fuerit de mensuris et qualitatibus elementorum, prout suscipienti ad eius actiones peragendas » (f. 26r 2D).

53. *Ibid.*, Diff. 20 : « Utrum melancholicus sit propinquior equalitati ponderis vel mensure temperamento iustitialis certi, necne » (f. 31r-32v).

54. *Ibid.*, Diff. 20 (f. 31v 1G).

55. Pietro d'Abano, *Expositio*, 30.1 : « Propter quid omnes quicumque excellentiores fuerint viri aut secundum phylosophiam, aut politicam, aut poesim, aut artes, videntur melancolici ? » (f. 284r-288v).

56. *Ibid.*, 30.1 : « [S]i huiusmodi melancolia fuerit superexcedens quantitate et caliditate, qui ipsa afficiuntur, redduntur furiosi, maniaci (quasi anima carentes, quia ratione carent, que est aliarum virtutem magistra), ac excessivi, prosilentes celeriter in actus et incontinentes, ac etiam irrogativi et curiosi... Moventur etiam de facili in iram et concupiscentias brutales, ut tactus et gustus, sicut apparuit [in Problema] 28. Aliqui vero redduntur etiam verbosiores propter spirituum agitationes, rationis impeditivos [...] » (f. 287r 1-2).

d'équilibre (*quasi ad medium temperamentum aliquod*)[57]. D'un point de vue médical, Pietro d'Abano semble donc juger peu attrayante l'idée selon laquelle les vertus les plus hautes pourraient être mieux réalisées grâce à un état extrême d'excès.

En revanche, de la complexion juste, « la perspicacité des sens surgira », d'où naîtra « une aptitude de l'esprit »[58]. Bref, par les qualités physiques, les gens « sont rendus intelligents ou inintelligents ». Parce que la complexion humaine est la plus tempérée, nous sommes aussi les plus prudents et les plus sages de tous les animaux. Une complexion équilibrée est nécessaire pour la prudence parce qu'elle « juge n'importe quel excès plus parfaitement, puisqu'une médiété est nécessaire pour tenir un jugement droit et ne pas être incliné vers un côté ou l'autre d'une opposition » et le sens excelle grâce à « une certaine médiété de qualités excellentes »[59].

Nombreux sont les hommes qui peuvent espérer parvenir à une complexion relativement intempérée, mais qui fait encore partie des complexions saines pour la plupart des médecins – car plusieurs types d'intempérance modérée étaient considérés comme relativement sains (bien qu'il soit moins probable que les femmes parviennent à l'équilibre selon Pietro d'Abano)[60]. Cependant, la description que ce dernier donne du meilleur type de complexion ne laisse pas beaucoup d'espoir de le voir se réaliser. Il est extrêmement rare et se rencontre seulement quand, par une conjonction parfaite des planètes, quelqu'un naît en se trouvant à mi-chemin entre l'ange et le sage[61]. Pietro d'Abano mentionne plusieurs fois le Christ comme celui qui a eu

57. *Ibid.*, 30.1 : « Dicendum quod Aristoteles nititur declarere quod melancolici, cum naturaliter superhabundat colera nigra – non tamen superflue – ceteros preexcellunt in scientiis, et universaliter in omnibus artibus et actibus » (f. 287r 2).

58. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Diff. 18 : « Rursus cum homo sit ultimus finis et complementum universi a natura intenti (Diff. 5), oportuit ex talibus esse, ex quibus posset caetera cognoscere et eis per ingenium et sapientiam dominari. Hoc autem erit, si in aliquo eius optimum ponatur miscibilium temperamentum. Ex his enim complexio consurgit temperatissima, ex qua et sensus perspicax elicietur. Ubi autem id, et aptitudo aderit mentis. Iuxta illud, secundi *De Anima* : molles carne, apti mente ; duri autem inepti. Ex hoc enim redduntur ingeniosi vel non ingeniosi, et ideo dicendum hominum fore prudentissimum ac sapientissimum animalium » (f. 29r 1D-2A). Voir aussi *Conciliator*, Diff. 20 (f. 32r 1C-D).

59. *Ibid.*, Diff. 20 : « Adhuc illa temperatior est complexio, quae perfectius de quolibet iudicat excessu, cum iudicem rectum oporteat medium omnifariam tenere et non ad aliquam contradictionis partem inclinare..., cum sensus in quadam extet mediocritate qualitatum excellentium » (f. 31r 1D).

60. *Ibid.*, Diff. 20 (f. 32r 1A).

61. *Ibid.*, Diff. 18 : « Est et alia complexio latitudine participans aliquantula, dicenda quidem angustior valde rarissime inventa. Neque enim duo ipsam habentes, nedum plures possunt in uno tempore existere, cum ad id videatur maxima coniunctio, puta Saturni et Jovis in principio Arietis cum aliis et aspectus omnis supercoelestium operari natura iubente divina, ceu quando quis insurgit eadem consignante prophetia legem imponens novam sapientes dogmatizans et homines.

une telle complexion (au moins dans sa nature humaine), mais il s'empresse d'ajouter que la création de la nature du Christ était un acte divin[62]. En tout cas, peu de personnes peuvent la posséder ; le reste des hommes se débrouille avec des complexions moins équilibrées et règle son régime dans l'espoir d'atteindre l'équilibre le plus grand.

Au début de cet article, j'ai écrit que Pietro d'Abano espérait fournir une approche différente de la vertu et je pense qu'il y a peu de doute à ce sujet. Cependant, alors que le rapport entre la complexion et les vertus est indubitable dans son travail, on ne sait jamais vraiment dans quelle mesure il pense qu'une bonne complexion peut réellement causer les vertus rationnelles. S'il a vraiment une thèse forte à ce sujet, pour des raisons évidentes ce n'est pas le genre de chose qu'il peut exposer en toute transparence – son orthodoxie ayant déjà été mise en doute avant l'achèvement du *Conciliator*. Au lieu de cela, nous avons une collection d'idées suggestives, dont certaines sont plus développées que d'autres : que la théorie de la complexion est la clé de la compréhension de tous les aspects du corps et de l'âme ; que la complexion la plus saine semble être au moins une condition *sine qua non* pour les vertus rationnelles ; que les personnes les plus remarquables ont les complexions les plus remarquables. Ces idées ont un poids supplémentaire du fait qu'elles sont intégrées dans l'édifice scientifique massif du *Conciliator* et sont harmonisées avec sa compréhension physiologique singulière d'Aristote. Pietro d'Abano répète ces idées si souvent et dans divers contextes qu'une lecture extensive du *Conciliator* permet de les voir apparaître comme programmatiques et non plus comme de simples suggestions ou digressions (comme certains de ses commentaires à propos de la vertu pourraient le faire penser, si on ne lit qu'une petite partie de son travail). En outre, il critique souvent la philosophie morale en disant qu'elle est erronée parce qu'elle essaye d'enseigner directement les mœurs, quand en fait celles-ci sont lentement acquises par des moyens naturels, vraisemblablement par le régime. Il recommande comme une alternative de suivre le dicton de Galien selon lequel « quiconque souhaite guérir l'âme, doit d'abord guérir le corps »[63]. Finalement, notons que certains de ses contemporains

Est enim hic medius inter angelos et sapientes nedum homines, secundum Isaac, Amaraan, Avicenna, et Algazelem. Et talem fuisse dixerunt quidem Moysen et Machabei mendaces, Christum, Mariae filium » (f. 28v 4G).

62. *Ibid.*, Diff. 20 : « Christum tamen testantur hierarchae temperatissimum extitisse, quod actus divini edocuerunt eiusdem, inquantum autem natura participavit humana » (f. 32r 1C).

63. *Ibid.*, Diff. 5 : « [I]n moralia doceantur mores et virtutes directe naturales. Acquisiti vero remote ac extraneae valde. Iuxta illud, primo *De Ingenio* [Galeni] : "qui vult curare animam primo curet corpus" » (f. 9v). Il fait une remarque similaire dans l'*Expositio*, 29.9.

ont pensé qu'il attribuait trop de pouvoir au mélange des éléments, comme les Dominicains de Paris qui l'ont accusé de soutenir la thèse que l'intellect est dérivé de la puissance de la matière[64]. Nous ne connaissons pas le contenu des cinquante-quatre autres doctrines dont on l'accusait d'être l'auteur ; cependant je pense qu'il est probable qu'au moins certaines d'entre elles concernaient ses idées sur la vertu et sa relation avec la complexion.

Traduit de l'anglais par Aurélien Robert

Matthew KLEMM – Department of History, Ithaca College, 953 Danby Road Ithaca, NY 14850 USA

Les complexions vertueuses : la physiologie des vertus dans l'anthropologie médicale de Pietro d'Abano

Cet article étudie la théorie physiologique de Pietro d'Abano, influent physicien de Padoue. Ses intérêts pour la physiologie étaient de nature aussi bien morale que médicale. En particulier, Pietro était optimiste et pensait que la physiologie du corps – à savoir la combinaison des qualités connue comme « la complexion » – pouvait influencer la morale et la vertu intellectuelle. Il espérait que la physiologie humaine et les facteurs environnementaux qui l'affectaient pouvaient être correctement compris, et que la théorie de la complexion permettrait de fournir une nouvelle approche médicale de la vertu et une compréhension d'ensemble de la nature humaine. Pour cela, Pietro d'Abano s'inspira de la pensée de Galien, qui avait posé lui aussi l'articulation entre complexion et morale. La pensée de Galien en ce domaine était perçue avec suspicion, ce qui conduisit Pietro d'Abano à montrer que l'utilisation de la théorie de la complexion par Aristote était pour l'essentiel en accord avec celle de Galien. Cette lecture d'Aristote nécessita de la part de Pietro une créativité considérable.

Complexion – Pietro d'Abano – galénisme – physiologie – anthropologie médicale

Virtuous Complexions : The Physiology of the Virtues in Pietro d'Abano's Medical Anthropology

This paper examines the physiological theory of the influential Paduan physician Pietro d'Abano. It argues that Pietro's physiological interests were driven by concerns that were as much moral as medical. In particular, Pietro was optimistic that the body's physiology — namely the combination of the qualities known as "complexion" — could help cause moral and intellectual

64. Sur ces accusations, *cf.* E. PASCHETTO, *Pietro d'Abano...*, p. 29-32 ; L. THORNDIKE, *A History of Magic...*, p. 938-947.

virtue. He hoped that if human physiology and all the environmental factors affecting it could be properly understood, complexion theory could provide a new, medical, approach to virtue and to our overall conception of human nature. To make his case, Pietro revives the thought of Galen, who had also argued the connection between complexion and morals. Because Galen's thoughts on this matter were viewed with suspicion, Pietro argues that Aristotle's use of complexion theory is in essential agreement with Galen, a reading of Aristotle that requires considerable creativity on Pietro's part.

Complexion – Pietro d'Abano – galenism – physiology – medical anthropology

Médiévales 63, automne 2012, p. 75-90

Iacopo COSTA

LE THÉOLOGIEN ET L'*ÉTHIQUE À NICOMAQUE*

SUR LES USAGES THÉOLOGIQUES DE LA MORALE ARISTOTÉLICIENNE AU XIVᵉ SIÈCLE

Parmi les ouvrages d'Aristote, l'*Éthique à Nicomaque* est incontestablement l'un de ceux qui ont exercé l'influence la plus profonde sur la philosophie morale du Moyen Âge : à juste raison le P. Gauthier a parlé d'un « règne de l'*Éthique à Nicomaque* sur la morale médiévale[1] ». Cette influence a été si profonde, si radicale, que deux des œuvres les plus représentatives du Moyen Âge ne peuvent être comprises sans le traité d'Aristote : la *Secunda pars* de la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, qui est structurée par endroits tel un commentaire de l'*Éthique à Nicomaque* composé de questions ; l'*Enfer*, dont l'architecture imaginée par Dante se fonde en grande partie sur la division des vices et des maux de l'esprit humain tels qu'ils sont présentés dans l'*Éthique* d'Aristote[2]. Pourtant, l'histoire de cette assimilation n'est pas exempte de troubles. En effet, une partie des positions philosophiques condamnées à Paris en 1277 par l'évêque Étienne Tempier se rattache, plus ou moins directement, à l'enseignement de l'*Éthique*[3].

Malgré les divergences évidentes séparant la morale aristotélicienne de la morale chrétienne, on peut facilement remarquer que, dès les commentaires d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, puis à partir des premières années du

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, éd. R.-A. GAUTHIER et J.-Y. JOLIF, t. 1-2 en 4 vol., Louvain-la-Neuve/Paris, 2002, t. 1.1, p. 120.

2. Voir notamment le discours doctrinal de Virgile au chant XI de l'*Enfer*.

3. Les études sur la condamnation sont très nombreuses : voir, parmi les publications les plus récentes, *La Condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction et commentaire par D. PICHÉ, Paris, 1999. Sur le rapport entre la condamnation et l'enseignement artien de l'*Éthique à Nicomaque*, *cf.* notamment L. BIANCHI, « *Viri philosophici*. Nota sui prologhi dei commenti all'*Etica* e ai *Meteorologica* erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai (ms. Paris, BnF, lat. 14698) », dans S. PERFETTI éd., *Scientia, Fides, Theologia. Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, Pise, 2011, p. 253-287 ; et I. COSTA, « L'*Éthique à Nicomaque* à la Faculté des arts de Paris avant et après 1277 », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 79 (2012), sous presse.

XIVe siècle, ce sont les théologiens qui semblent s'intéresser à l'*Éthique à Nicomaque* plus que les maîtres ès arts : Gui Terrena de Perpignan, Henri de Friemar, Guiral Ot sont peut-être en effet les auteurs de commentaires "théologiques" les plus remarquables.

Si l'on considère les commentaires de l'*Éthique* qui nous sont parvenus, il faut constater que cet intérêt de la part des théologiens n'a pas été constant : après l'effort exégétique mené par Thomas avec sa *Sententia Libri Ethicorum* et, parallèlement, avec les questions de la *Secunda pars*, on ne trouve entre la fin des années 1270 et 1300 que des commentaires artiens[4] ; dans les premières années du XIVe siècle, avec la seconde rédaction du commentaire de Raoul le Breton (dont nous nous occuperons sous peu), la théologie (ou, plus précisément, les pratiques de l'enseignement théologique) commence à se réapproprier l'exégèse de l'*Éthique*[5]. C'est dans ce milieu que cette exégèse donnera ses fruits les plus remarquables pendant au moins une trentaine d'années. Dans cette étude, nous allons montrer comment, à partir du début du XIVe siècle, la théologie se rapproprie l'exégèse de l'*Éthique à Nicomaque*, introduisant au cœur du discours aristotélicien une série de thèmes strictement théologiques ; nous limiterons notre enquête aux commentaires dans lesquels la tendance à introduire des analyses théologiques dans l'exégèse d'Aristote se manifeste avec plus de netteté.

Raoul le Breton (rédaction du manuscrit Vat. lat. 2173)

Dans l'histoire de la réception médiévale de l'*Éthique* d'Aristote, la seconde rédaction du commentaire de Raoul le Breton tient une place tout à fait considérable. L'histoire de la composition de ce commentaire, ainsi que la tradition du texte, posent un certain nombre de problèmes philologiques assez complexes ; pour s'en tenir à l'essentiel, rappelons que ce texte a été composé au moment même où Raoul devient maître à la Faculté de théologie, au tout début du XIVe siècle ; qu'il consiste principalement en une série d'ajouts à la première rédaction[6] et en une réécriture d'un certain nombre de textes (questions ou parties de questions). Cette seconde rédaction nous est transmise uniquement par le manuscrit Vatican latin 2173, en partie sous forme de notes marginales (livres I-II et début du livre III), en partie en plein texte (suite du livre III et

4. Nous avons présenté ces textes dans I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull' « Etica Nicomachea ». Introduzione e testo critico*, Turnhout, 2008, p. 146 *sq*. Parmi ces textes, en bonne partie anonymes, on compte les questions de Gilles d'Orléans et de Raoul le Breton.

5. Sur la carrière de Raoul, *cf.* W. J. COURTENAY, « Radulphus Brito, Master of Arts and Theology », *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin*, 76 (2005), p. 131-158 ; il faudra sans doute revoir les résultats de cette étude en se référant à I. COSTA, *Le questiones...*, p. 100-101, n. 5.

6. Nous avons récemment établi une édition de la première rédaction : I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea »...* L'édition de la seconde rédaction, actuellement en cours, devrait être publiée au cours de l'année prochaine.

livres V-X[7]). À travers une comparaison systématique de la première et de la seconde rédaction, nous pouvons donc voir quels sont les thèmes de nature théologique sélectionnés par Raoul afin d'être insérés dans le contexte d'un commentaire de l'*Éthique*. Quelques cas sont particulièrement significatifs.

Tout d'abord, à l'occasion de la question traitant du sujet (*subiectum*) de la félicité (q. 29, *utrum felicitas consistat in actu uoluntatis uel in actu intellectus*), la seconde rédaction présente un ajout dans lequel Raoul allègue un certain nombre de doctrines théologiques concernant la béatitude et la vision béatifique et prend position contre l'une d'entre elles. Raoul rappelle que, des deux positions principales au sujet de la félicité, l'une soutient que la félicité est un acte de la volonté, l'autre veut en revanche qu'elle soit un acte de l'intellect. Chacune de ces deux positions se subdivise elle-même en deux positions : parmi ceux qui attribuent la félicité à la volonté, certains veulent qu'elle consiste en l'acte de la volonté qu'est l'*amor honesti*, d'autres veulent en revanche qu'elle consiste en l'acte de la volonté qu'est l'*amor commodi*. De même, parmi ceux qui attribuent la félicité à l'intellect, certains l'identifient à l'*actus rectus* avec lequel l'intellect connaît Dieu, d'autres à l'*actus reflexus* avec lequel l'intellect se connaît lui-même dans l'acte de connaître Dieu.

Gilles de Rome – poursuit Raoul – distingue quatre niveaux dans la félicité : une *beatitudo obiectiua extrinseca*, qui coïncide avec Dieu, et une *beatitudo obiectiua magis intrinseca*, qui consiste dans l'acte de l'homme qui a Dieu pour objet ; ensuite une *beatitudo formalis* qui consiste dans l'acte d'aimer Dieu, enfin une *beatitudo formalis* qui consiste dans l'amour envers soi-même aimant Dieu.

Parmi ces positions, Raoul ne choisit de réfuter que celle faisant consister la félicité dans un *actus reflexus* : celui-ci n'est pas le plus parfait parmi les actes de l'homme car, incluant l'*actus rectus* ainsi que l'objet de celui-ci, l'*actus reflexus* présuppose l'*actus rectus*, il lui est donc postérieur ; or, la félicité doit justement être identifiée au plus parfait des actes de l'homme[8].

7. La fin du livre III, le livre IV et le début du livre V ont disparu à cause de la perte du troisième cahier du ms. 2173.

8. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. I, q. 29 : « De ista questione sunt diuerse opiniones principales : quia quidam dicunt quod felicitas humana consistit in actu intellectus, set quidam ponunt quod consistit in actu intellectus speculatiui, et quidam ponunt quod consistit in actu uoluntatis ; et ista opinio est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas humana consistat in actu uoluntatis qui est diligere deum in amore honesti et propter se, alii ponunt quod consistit in actu isto qui est amare deum amore commodi. Opinio alia etiam est bipartita, quia quidam ponunt quod felicitas consistat in actu recto ipsius intellectus, qui est intelligere deum et substantias separatas, alii ponunt quod consistit in actu reflexo intellectus qui est intelligere se deum et substantias separatas intelligere. Verum est quod frater Egidius distinguit quadruplicem beatitudinem siue felicitatem : quia quedam est beatitudo obiectiua, et hec est duplex : quia quedam est extrinseca et sic dicimus quod in deo consistit nostra felicitas et beatitudo tamquam in aliquo a nobis extrinseco, ad quem tamquam ad finem ultimum omnes actiones

Il est donc évident que Raoul insère un *excursus* théologique dans le cadre de la discussion de la doctrine aristotélicienne de la félicité : toutes les sources et toutes les positions ici discutées sont originaires de la Faculté de théologie. Duns Scot, dans le livre IV de l'*ordinatio*, avait exclu que la félicité puisse résider dans l'*affectio commodi*, et il avait au contraire affirmé qu'elle était à identifier dans l'acte d'aimer Dieu *propter se ipsum*[9]. Gilles de Rome, dans son *Quodlibet* III, question 18, a soutenu la doctrine de la félicité que Raoul résume ici[10]. La théorie de l'*actus reflexus* a été avancée par Jean Quidort dans son commentaire des *Sentences*, livre IV, *distinctio* 49, et elle a occasionné de longues discussions à la Faculté de théologie[11].

L'introduction de la distinction entre *malum pene* et *malum culpe* nous semble également significative. À la fin du livre V, la seconde rédaction ajoute une dernière question traitant de deux problèmes : si le fait de subir une injustice est un mal, et si le fait d'accomplir le mal est pire que le fait de le subir (q. 139, *utrum iniustum pati sit malum... utrum peius sit iniustum facere quam iniustum pati*)[12]. Nous avons là une innovation de cette seconde rédaction par rapport à la tradition artienne : aucun des commentaires des maîtres ès arts aujourd'hui conservés ne discute cette question, ni même un seul des deux membres qui la forment. Or, ces deux problèmes sont résolus grâce à la distinction entre *malum pene* et *malum culpe*. Raoul détermine ainsi la première question : le *malum pene* correspond au mal subi contre son gré (*inuoluntarie*), en revanche le *malum culpe* correspond au mal qu'on accomplit délibérément (*uoluntarie*). Subir l'injustice (*iniustum pati*) est un mal seulement du point de vue du *malum pene*, et non du point de vue du *malum culpe* : celui qui subit une injustice la subit en effet contre sa propre volonté. Par contre, accomplir l'injustice est un

humane debent ordinari ; alia est beatitudo siue felicitas obiectiua magis intrinseca, que consistit in aliqua operatione humana ; alia est beatitudo formalis, et hec est duplex, quia quedam est que consistit in actu isto qui est amare deum ; alia est que consistit in actu isto qui est amare se amare deum, et quantum ad hoc uerum est quod dicit. Tamen ex hoc nichil ad propositum nostrum. Et ideo obmissis aliis opinionibus dico tria. Vnum est quod felicitas humana non consistit in actu reflexu intellectus set in actu recto. Alia duo sunt in questione. Quod declaratur sic : quia in illo actu non consistit felicitas humana que non est actus perfectissimus ; set actus reflexus intellectus non est perfectissimus ; ideo etc. Maior patet : quia sicut apparet ex precedentibus, felicitas humana est bonum optimum et perfectum ab homine possessum, et Philosophusmet uult illud idem ; ideo etc. Minor declaratur : quia actus primus intellectus est perfectior quam actus reflexus, quia in actu reflexo intellectus simul primus actus qui est intelligere sumitur ac obiectum ipsius intellectus ; ideo etc. » (Vat. lat. 2173, f. 8ra, marge inférieure.)

9. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, VI, d. 49, q. 5 (*Opera omnia*, t. XXI, Paris, 1894, p. 170-173).

10. GILLES DE ROME, *Quodlibeta*, Venise, 1504, f. 43rb-va.

11. Le texte est édité et analysé par J.-P. MULLER, « La thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle », dans *Mélanges offerts à A. Pelzer*, Louvain, 1947, p. 493-511, en particulier p. 497-502.

12. *Cf.* ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 1138a28 *sq*.

mal seulement du point de vue du *malum culpe* : un acte est réellement injuste seulement s'il est accompli délibérément, c'est-à-dire, s'il est intentionnel.

Quant à la deuxième question, conformément à la doctrine d'Aristote, Raoul affirme qu'accomplir le mal est pire que le subir. Là encore, néanmoins, il se sert de la même distinction entre *malum pene* et *malum culpe* : ce dernier, étant volontaire, rend l'agent responsable, alors que le *malum pene*, étant involontaire, peut se trouver même chez les meilleurs des hommes[13].

Or, la distinction entre *malum pene* et *malum culpe* – que Raoul adapte au discours aristotélicien sur la justice – appartient sans conteste à la tradition théologique : déjà présente chez Augustin, elle apparaît traditionnellement dans les commentaires des *Sentences*, livre II, *distinctio* 35. Thomas, outre son commentaire des *Sentences*, la discute de façon minutieuse dans le *De malo* ainsi que dans la *Summa theologiae*[14]. Le seul auteur à avoir utilisé cette distinction dans un commentaire de l'*Éthique* d'Aristote – Albert le Grand dans son premier commentaire, la *lectura* – en avait bien souligné l'origine augustinienne[15].

13. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. V, q. 139 : « Dicendum quod malum potest accipi quantum ad suam rationem generalem, scilicet ut est priuatio boni absolute, et sic accipiendo malum, iniustum facere et iniustum pati habent rationem mali. Cuius ratio est quia utrobique est priuatio medii et per consequens est malum ut est priuatio boni absolute. Alio modo potest accipi malum quantum ad specialem rationem mali, scilicet ut est priuatio boni determinati, et hoc adhuc potest esse dupliciter : uno modo potest accipi malum pro malo pene, alio modo potest accipi pro malo culpe, quod est malum contrarium uirtuti. Modo dico quod iniustum pati est malum pene set iniustum facere non. Cuius ratio est quia illud quod inest alicui inuoluntarie est malum pene illi cui inest ; set iniustum pati est alicui inuoluntarie et iniustum facere non inest alicui inuoluntarie set magis uoluntarie ; ideo etc. Maior et minor sunt euidentes de se. Si autem accipiatur malum pro malo culpe, sicut [*lege* sic] iniustum facere bene est malum set iniustum pati non est malum sic. Cuius ratio est quia illud quod inest alicui inuoluntarie non est malum culpe, quia opponitur uirtuti, set quod inest uoluntarie alicui bene est malum culpe, quod est oppositum uirtuti ; set iniustum pati inest illi cui inest inuoluntarie ; ideo etc. Maior patet : quia habitus malitie nec etiam [nec etiam *lege* et] uirtutis generatur ex operationibus [non] procedentibus ex electione que est actus uoluntatis, ut uisum est prius. Minor de se patet ex precedentibus. Ideo etc. — Secundo est dicendum quod iniustum facere est peius quam iniustum pati. Cuius ratio est quia illud quod est malum culpe uel disponens ad malum culpe est peius quam illud quod est solum malum pene ; set iniustum facere est malum culpe uel disponit ad malum culpe, quia, sicut uisum est prius, frequenter operari iniusta derelinquit aliquam dispositionem ad promptius operandum opera iniusta ; iniustum autem pati non est malum culpe nec disponit ad malum culpe, quia uiris optimis potest inesse ; ideo etc. Maior patet : quia secundum malum culpe aliquis dicitur simpliciter malus, set secundum malum pene non, immo, stante malo pene, aliquis potest esse simpliciter bonus ; modo illud secundum quod aliquis dicitur simpliciter malus est peius quam illud secundum quod non dicitur malus ; ideo etc. Minor [*lege* maior] de se est euidens » (Vat. lat. 2173, f. 41ra-rb).

14. Voir, au moins, THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de malo*, I, 4-5 (éd. P. M. GILS, *Opera omnia*, t. XXIII, Rome-Paris, 1982, p. 18-26), avec les lieux parallèles cités au début de chacun des deux articles.

15. ALBERT LE GRAND, *Super Ethica*, V, 16 (455), éd. W. KÜBEL, *Opera omnia*, t. XIV.1, Münster i. W., 1968, p. 386, l. 40 *sq*.

Un dernier cas à retenir est constitué, au livre X, par la question 227. Celle-ci, non traditionnelle dans les commentaires de l'*Éthique*, est entièrement consacrée à un sujet qui faisait l'objet de débats à la Faculté de théologie, à savoir la distinction entre l'amour (*amor/dilectio*) et la joie (*delectatio*).

D'après Raoul, on ne saurait identifier amour et joie (*dilectio* et *delectatio*) qu'au prix d'une série de graves inconséquences. La *dilectio* est en fait une union (*unio*) entre un sujet qui aime et un objet qui est aimé, alors que la *delectatio* est l'apaisement (*quietatio*) qui fait suite à l'union. Mais union et apaisement sont deux actes réellement (*secundum rem*) différents, qu'il n'est donc pas permis d'identifier. De même, la *dilectio* est naturellement antérieure par rapport à la *delectatio* ; or, deux choses, dont l'une précède la seconde du point de vue de la nature, ne peuvent pas être identifiées. En dernier lieu, deux choses qui peuvent exister séparément ne peuvent pas être une seule et même chose : il en va ainsi pour la *dilectio*, qui peut bien exister sans la *delectatio*, ce qui arrive quand on tue devant nos yeux une personne qui nous est chère ; autre exemple : lorsqu'on accomplit un acte courageux, on aime bien le fait d'agir vertueusement, même si l'on reçoit des blessures[16].

Mis à part le fait qu'elle est insérée dans le traité qu'Aristote consacre au plaisir (*delectatio*), cette question n'entretient aucun rapport direct avec l'*Éthique à Nicomaque* ; dans ce cas, ce texte ne constitue donc qu'un prétexte donnant au maître en théologie la possibilité de se prononcer sur un débat de son époque. Prônée par Jacques de Viterbe dans son *Quodlibet* I, q. 8[17], l'identification de *dilectio* et *delectatio* avait été réfutée notamment par Jean Duns Scot dans l'*Ordinatio*[18]. C'est donc dans le contexte d'un débat

16. RAOUL LE BRETON, *Questiones super Ethicam Nicomacheam* (seconde rédaction), lib. X, q. 227 : « Ista tamen opinio non ualet [scil. opinio secundum quam desiderium et delectatio sunt idem]. Primo quia [...] dilectio est unio ipsius appetitus in bono conuenienti appetenti ; set delectatio est quietatio ipsius appetitus in bono adepto in re uel in spe cum cognitione eiusdem. Modo ista differunt secundum rem quantumcumque sint simul tempore. [...] Ideo etc. [...] Item [...] quando aliqua duo consecuntur se inuicem quod unum est prius alio uia nature, illa differunt secundum rem ; set ad dilectionem sequitur delectatio, sic tamen quod uia nature prior est dilectio delectatione ; ideo etc. Tertio declaratur istud idem sic. Quia illa non sunt eadem quorum unum [non] potest esse sine alio ita quod primum in sequendo potest sine posteriori esse. Set dilectio potest esse sine delectatione [...] quia aliquis diligit amicum quem uidet interfici ante se et tamen tristatur de amico quem uidet interfici, nec est ita aliqua delectatio [...] quia fortis agrediens terribilia diligit agredi terribilia in quibus imminet mors et tamen non est ibi delectatio set est corporalis tristitia et pena in sustinendo ictus et uulnera » (Vat. lat. 2173, f. 66va-vb).

17. JACQUES DE VITERBE O.E.S.A., *Disputatio prima de quolibet*, éd. E. YPMA, Würzburg, 1968, p. 115-116, l. 109-151.

18. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1 pars 2, q. 1, *Opera omnia*, t. II, Civitas Vaticana, 1950, p. 57-59, l. 16-2. Nous reviendrons de manière détaillée sur la question du rapport de cette question avec l'*Ordinatio* de Duns Scot dans l'introduction à notre édition de la seconde rédaction du commentaire de Raoul que nous sommes en train de préparer ; il faut néanmoins remarquer que Duns Scot et Raoul le Breton s'opposent avec des arguments analogues à la doctrine

théologique qu'il faut situer la question 227 de la seconde rédaction du commentaire de Raoul.

Si l'on considère les commentaires de l'*Éthique* qui précèdent et qui suivent la seconde rédaction du commentaire de Raoul, on ne peut pas s'empêcher de reconnaître l'importance considérable de ce dernier texte. Cette version du commentaire nous apparaît tel un pont bâti entre les Facultés des arts et de théologie, et c'est justement entre les deux Facultés que son auteur se situe : après une brillante carrière en qualité de maître ès arts, Raoul se prépare, avec son commentaire des *Sentences*, à passer à l'enseignement de la théologie ; parallèlement, il revoit profondément son commentaire de l'*Éthique*, et il le modifie dans la perspective de ce nouvel enseignement. Le passage de Raoul le Breton à l'enseignement de la théologie est ainsi un point d'observation privilégié du retour du commentaire de l'*Éthique* parmi les pratiques des théologiens, pratiques dont il avait été exclu après la crise de 1277.

Gui Terrena

Le théologien carme Gui Terrena de Perpignan a composé – vers 1313 – un commentaire sur les livres I-VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Malgré l'état plutôt précaire du texte tel qu'il nous a été transmis[19], ce commentaire est néanmoins l'un des plus originaux et innovants du début du XIVᵉ siècle. C'est aussi l'un de ceux où la tendance à se servir du texte de l'*Éthique* pour intervenir sur des thématiques théologiques est la plus évidente.

C'est ainsi que Gui n'hésite pas à insérer dans son commentaire des passages concernant la charité ainsi que d'autres dispositions surnaturelles. Dans la question 18 (*utrum felicitas sit operatio intellectus uel uoluntatis*), afin de démontrer que la félicité consiste en un acte de l'intellect, Gui se sert de l'argument suivant :

> La félicité consiste en l'acte de la vertu la plus noble. Or, tel est l'acte de l'intellect. Par conséquent la félicité consiste en un acte de l'intellect. En effet parmi les vertus morales, la prudence (*prudentia*) est la plus noble, comme le dit le Commentateur (Eustrate), et elle est ordonnatrice (*architectonica*) par

qui identifiait *dilectio* et *delectatio*, qu'ils résument aussi avec des arguments très proches (les arguments de Raoul, moins abrégés, donnant aussi l'occasion de mieux comprendre les arguments présents chez Duns Scot) ; mais ni Raoul ni Duns Scot ne semblent viser la version de cette doctrine qui avait été formulée par Jacques de Viterbe lui-même. Il faudra donc, très probablement, supposer une source intermédiaire entre la position de Jacques et la réaction de Duns Scot et de Raoul, source constituant l'objet des critiques de ces deux derniers maîtres.

19. Les trois manuscrits qui conservent le texte (Bologna, Univ. 1625, f. 1ra-59va = B ; Paris, BnF lat. 3228, f. 1ra-59vb = P ; Vat. Borghes. 328, f. 1ra-42vb = V) sont incomplets et présentent de notables différences structurelles (ordre des livres, nombre de questions, etc.). Il n'est pas impossible que Gui lui-même n'ait pas achevé ce texte. Le travail d'édition est actuellement en cours.

rapport aux autres vertus [...] ; parmi les vertus intellectuelles – bien plus, parmi toutes les dispositions –, la sagesse (*sapientia*) est la plus parfaite [...] ; la charité en revanche est dite supérieure par rapport au mérite (*meritum*) et par rapport à la durée, car elle n'a pas un terme comme la foi et l'espérance ; néanmoins la sagesse accompagnée par la charité est plus parfaite, comme la prudence par rapport aux vertus morales ; comme on dit dans le livre de la *Sagesse*, ch. 7 [28] : « La sagesse n'habite qu'en celui que Dieu aime. »[20].

S'il est donc vrai que la félicité consiste en l'acte de la vertu la meilleure, celle-ci ne saurait être identifiée à la charité, vertu de la volonté. Car, dans l'absolu, la sagesse (*sapientia*), vertu de l'intellect, dépasse la charité ainsi que toute autre disposition. Une autorité scripturaire est ici utilisée pour confirmer la prééminence de la *sapientia*.

De même, dans la question 5 du livre II (*utrum uirtus sit habitus principium boni operis*), Gui ajoute des précisions sur le rapport entre charité et grâce :

Même si certains se servent d'arguments semblables [à ceux qu'on vient d'exposer] pour démontrer que la grâce et la charité sont deux dispositions différentes, la grâce étant une disposition de l'essence de l'âme, la charité de la volonté, cela ne semble pas raisonnable. En effet une certaine forme exerce son acte premier et son acte second grâce au même principe : la forme par laquelle le feu est chaud est identique à la forme par laquelle le feu réchauffe, car tout être agit à travers la forme par laquelle il est actualisé [...]. C'est donc par la même vertu que l'homme sera vertueux et agira vertueusement : de même que par la même vertu morale l'on acquiert un être moral et on agit moralement, de même par la même vertu surnaturelle on acquiert un être surnaturel et on agit de manière surnaturelle. Par conséquent, il n'est pas nécessaire de postuler une vertu qui donne l'être et une autre vertu qui donne la capacité d'agir[21].

20. Gui Terrena, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. I, q. 18 : « Nam in illo consistit actu felicitatis qui est nobilioris uirtutis. Sed actus intellectus est huiusmodi. Ergo etc. Nam inter omnes uirtutes morales prudentia est nobilior uirtus [*om.* B], ut dicit Commentator, et aliarum architectonica, ut patet VI huius ; inter uirtutes intellectuales sapientia, immo inter omnes habitus sapientia perfectior, ut VI huius dicitur ; caritas autem dicitur maior quantum ad rationem meriti et quantum ad perpetuitatem, quia non excedit ut fides et spes ; tamen sapientia cui connexa est [*om.* P] caritas est perfectior, sicut prudentia uirtutibus moralibus, de qua dicitur Sapientia < 7 > : "Sapientia neminem inhabitat nisi quem deus diligit" » (B f. 9vb ; P f. 13ra ; cette question n'est pas transmise par le ms. V).

21. *Ibid.*, lib. II, q. 5 : « Dicendum quod licet aliqui consimilibus rationibus ponant distinctos habitus gratiam et caritatem, et gratiam in essentia anime, caritatem uero in uoluntate, non uidetur rationale. Nam per idem principium aliquid habet actum primum immediatum et actum secundum : non enim ignis per aliud habet esse calidum et per aliud calefacit, immo per eandem formam numero, quia unumquodque agit per illud per quod est actu [...]. Ergo per eandem uirtutem erit uirtuosus et operabitur uirtuose, ita quod sicut aliquis per eandem uirtutem moralem esse moralem habet et potest operari moraliter, sic per eandem uirtutem supernaturalem habet esse supernaturaliter

On est là au cœur d'une querelle théologique : Thomas d'Aquin avait en effet soutenu la distinction des sujets de la grâce et de la charité, et il avait situé la première dans l'essence de l'âme, la seconde dans la volonté[22]. Contre Thomas, Henri de Gand et Jean Duns Scot avaient en revanche prôné l'identité formelle de la grâce avec la charité. Chez Duns Scot, la question revient à plusieurs reprises, notamment dans deux lieux de la *Lectura* et de l'*Ordinatio* (livre II, d. 27) : la grâce et la charité sont identiques du point de vue formel (dans l'absolu), car elles informent, toutes les deux, les autres vertus, et unissent l'homme parfaitement à Dieu. La différence entre ces deux dispositions consisterait en ce que la grâce est la disposition par laquelle le Saint-Esprit habite l'âme humaine, tandis que la charité est la disposition par laquelle le Saint-Esprit permet à la volonté d'aimer Dieu. Or, selon Duns Scot, nous n'avons là qu'une différence logique : la grâce et la charité n'en restent pas moins la même disposition pensée de ces deux points de vue différents[23]. Gui utilise ainsi une question de l'*Éthique* d'Aristote qui porte sur la vertu acquise pour prendre position dans une querelle théologique.

La charité est utilisée encore une fois, dans la question 6 du livre IV (*utrum prodigalitas opponatur liberalitati*), afin de montrer comment un seul et même acte peut être formellement bon de deux points de vue distincts. C'est ainsi qu'un acte de courage accompli en tant qu'acte juste est formellement courageux et juste ; de même, l'acte de tempérance accompli par l'homme politique, acte qui vise à la réalisation de la sagesse pratique (*prudentia*), est un acte bon du point de vue de la tempérance et de la sagesse pratique ; de même, l'acte de courage accompli pour l'amour de Dieu (par exemple, dans une guerre contre les infidèles) est un acte de charité, qui néanmoins inclut le courage :

> L'acte de celui qui agit avec courage en vue de la justice possède une double bonté formelle : car même s'il accomplit un acte de courage en vue de la justice, il veut néanmoins agir courageusement dans la mesure où cela est conforme à la vertu du courage, même si en même temps la justice est la fin de son acte. L'homme politique veut agir selon la tempérance en vue de la félicité (pratique) qui est l'acte de la prudence, néanmoins, d'un point de vue formel, la bonté de son acte n'est pas seulement celle de la prudence, mais aussi celle de la tempérance. De même, si j'agis courageusement pour amour de Dieu, dans mon acte il n'y a pas que de la charité, mais aussi du courage[24].

et operari supernaturaliter. Vnde non oportet dare unam que det esse et aliam que det operari » (B f. 17rb ; P f. 22rb ; V f. 33vb-34ra).

22. Voir au moins THOMAS D'AQUIN, *I^a II^ae*, 110, 3-4.

23. JEAN DUNS SCOT O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 2, q. unica, *Opera omnia*, t. VIII, Cité du Vatican, 2001, p. 283-289. Duns Scot reproduit ici une doctrine de Henri de Gand (*Quodlibet IV*, q. 10).

24. GUI TERRENA, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. IV, q. 6 : « Agens fortitudinem propter bonum iustitie habet duplicem bonitatem formaliter, quia licet opus fortitudinis uelit propter opus iustitie, nihilominus uult opus fortitudinis [*om.* V] ut conuenit

Un autre exemple d'insertion d'un thème théologique dans l'exégèse de l'*Éthique* est constitué, chez Gui, par la question 7 du livre IV, qui porte sur la comparaison entre prodigalité et avarice vis-à-vis de la libéralité (*utrum illiberalitas magis opponatur liberalitati quam prodigalitas*). Ici, Gui insère une section concernant le péché d'usure et les jeux de hasard. Or, si le corpus aristotélicien contient sans doute des références à l'usure et aux jeux de hasard[25], c'est surtout chez les théologiens et les canonistes que le thème fut développé[26]. Le seul commentaire où une certaine attention est accordée au thème de l'usure est la *lectura* d'Albert le Grand ; mais ici, la question envisagée est plutôt celle de la différence entre usure et *meretricium* (c'est-à-dire les gains obtenus à travers la fornication), ou encore celle de leur rapport respectif à l'avarice et à la justice[27]. Dans le commentaire de Thomas, la question est à peine effleurée[28], tandis qu'elle disparaît complètement des commentaires des maîtres ès arts.

D'après Gui, l'usure implique deux vices, à savoir l'injustice et l'avarice. L'injustice, car les usuriers tirent profit illégalement d'une somme d'argent prêtée. En outre, l'usurier distingue l'*usus* et le *dominium* de l'argent, tirant profit des deux, alors que l'*usus* de l'argent implique son *dominium* ; les séparer, en tirant profit des deux, signifie ainsi tirer profit de quelque chose qui n'existe pas. L'avarice, car cette activité révèle un appétit du gain immodéré, ce qui constitue le vice d'avarice. Ceux qui pratiquent les jeux de hasard pèchent, eux aussi, par avarice : ils pillent leurs amis, alors que c'est à eux qu'il faudrait plutôt donner son propre argent ; en outre, ils se confient à la chance, alors qu'en matière de gain, il vaudrait mieux utiliser la *prudentia* ainsi que

fortitudini agere, in ordine tamen ad iustitiam ; sicut politicus uult actum temperantie propter actum felicitatis qui est actus prudentie et tamen in hoc actu est bonitas non tantum prudentie, immo formaliter etiam temperantie ; similiter ago actum fortitudinis propter amorem dei, ibi non solum est actus caritatis sed etiam fortitudinis » (B f. 44ra ; V f. 18va ; cette question n'est pas transmise par le ms. P).

25. Voir Aristote, *Politiques*, I, 1258a19 *sq.* ; *Éthique à Nicomaque*, IV, 1121b31-1122a16.

26. Sur la présence de thèmes économiques dans les disputes quodlibétiques théologiques, voir l'étude récente de G. Ceccarelli, « "Whatever" Economics : Economic Thought in *Quodlibeta* », dans C. Schabel éd., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leyde/Boston, 2006, p. 475-505 (sur l'usure, voir p. 493 *sq.*). Voir aussi Id., *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel tardo Medioevo*, Bologne, 2003, et R. Lambertini, « "*Pecunia adsidua permutatione quodammodo extinguitur*". Spunti per una definizione del denaro nel dibattito su usura e povertà francescana », dans R. Lambertini, L. Sileo éd., *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale. Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Roma, 19-21 settembre 2005*, Porto, 2010, p. 215-229.

27. Albert le Grand, *Super ethica* IV, 4 (275), p. 239, l. 13 *sq.* Le deuxième commentaire d'Albert, le *commentum*, se limite à une brève explication concernant l'usure : Albert le Grand, *Ethica*, IV, I, 8 (éd. A. Borgnet, Paris, 1891, *Opera omnia*, t. VII, p. 285b-286a).

28. Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, IV, 5 (éd. R. A. Gauthier, *Opera Omnia*, t. XLVII.2, Rome, 1969, p. 216, l. 75-100).

l'application de ses connaissances[29]. Les positions de Gui ne sont pas novatrices, mais l'attention considérable accordée à ces thèmes dans le contexte d'un commentaire de l'*Éthique* est, en revanche, un fait nouveau ; un fait qui démontre bien la portée théologique (et, dans ce cas précis, également juridique) que la morale aristotélicienne regagne au début du XIVe siècle.

Guiral Ot

L'un des sommets de l'exégèse médiévale de l'*Éthique* d'Aristote est sans doute constitué par le grand commentaire du franciscain Guiral Ot (vers 1326). Portant sur l'ensemble des dix livres, formé par *expositio litterae* et

29. GUI TERRENA, *Questiones super Ethicam Nicomacheam*, lib. IV, q. 7 : « Circa primum est [*om.* B] intelligendum quod usura importat duplicem malitiam, scilicet et importat inordinatum affectum accipiendi, quod pertinet ad illiberalitatem, importat etiam inequalitatem debiti contractus, quod pertinet ad iustitiam commutatiuam. Nam, ut Philosophus dicit, usurarii accipiunt parua in multo, quia uidelicet eo quod accomodant et mutuant aliquam sortem, puta 100, recipiunt ultra 110 pretio inito expresse uel interpretatiue, ita quod illud quod est ultra sortem est et datur in pretium mutui et usus pecunie mutuate. — Quod autem usura contineat illiberalitatem non est dubium. Nam affectio circa turpe lucrum pecuniarum est illiberalis ad quem pertinet inordinate affici circa acceptionem pecuniarum. Sed affectio usurarii est circa turpe lucrum, quia propter habere pecuniam committit iniustum, ut dicetur, unde Philosophus uocat eos turpes lucratores hic [IV, 1122a2], et I Pol. [1258b7-8] de usura dicit : "tokos [*Arist.*, thabeos B thaleos V] autem fit nummisma ex nummismate". Quare maxime et preter naturam ista pecuniarum adquisitio est. Ergo non est dubium quin usura contineat peccatum illiberalitatis secundum quod inordinate aliquis [B quis V] afficitur circa acceptionem pecuniarum. — Preterea. Ille qui studet circa aggregationem pecunie sine termino uidetur plus affici ad eas quam oportet, et per consequens illiberalis. Sed usurarius studet ad pecunias sine termino, quia in infinitum eas appetit et circa eas totum conatum ponit, unde I Pol. [1257b29] : "pecuniatiue non est finis terminus". Ergo usurarius est illiberalis. — Quod autem usurarius sit iniustus etiam patet. Nam uendere aliquid bis et pro uno et [*om.* B] eodem accipere bis pretium est inequale et iniustum. Sed usurarius pro una et [*om.* B] eadem re accipit bis pretium, quia, ut supradictum est, usus pecunie est consumptio pecunie, ut usus panis est consumptio panis ; unde sicut non potest tradi usus panis quin tradatur dominium panis, sic non potest tradi pecunie usus quin tradatur pecunie dominium. Si ergo [B igitur V] accipiatur pretium pro pecunia tradita ultra sortem, tunc accipit equiualens sorti pro pretio et ualore pecunie et accipit pro usu, et ita usura accipit pretium pro pecunia tradita et pro usu qui non debet distingui a dominio, cum cui tradatur usus, tradatur dominium, et ita pro eodem appretiabili accipit duplex pretium. Ergo usurarius est iniustus. — Circa secundum patet quod aleatores sunt illiberales. Nam accipiens unde non oportet et secundum quod non oportet est illiberalis. Sed aleator intendens ad acceptionem pecunie per ludum alearum intendit accipere a quibus non oportet, quia ab amicis quibus magis oportunum esset dare, ut < dicit > Philosophus ; similiter intendit accipere secundum quod non oportet : nam cum pecunia sit acquirenda [prout uenit *add.* B] in sustentationem uite per industriam et prudentiam, quia ad hoc prouisum est homini ut per cognitionem sibi necessaria prouideat, cum igitur aleator fortune et nullo modo prouidentie aut industrie sibi necessaria ad uitam procurare innitatur, improuide et sine ratione agit, et ita intendit accipere secundum quod non oportet. Ergo est fatuus illiberalis. Si autem utatur astutia sic quod fraude lucratur [B lucraretur V] ab alio, tunc non solum est illiberalis sed etiam iniustus et tenetur ad restitutionem sicut et quicumque alienum per fraudulentiam accipiens » (B f. 44ra-rb ; V f. 18vb-19ra ; la question n'est pas transmise par le ms. P).

questions, ce texte est aujourd'hui conservé dans une vingtaine de manuscrits, et il a été imprimé deux fois à la Renaissance[30].

La position de Guiral concernant le rôle de l'*Éthique à Nicomaque* vis-à-vis de la vérité chrétienne nous apparaît peut-être comme la plus audacieuse et la plus radicale. Dans la question 31 du livre I[31], il démontre que la position d'Aristote concernant la félicité humaine s'accorde sous tous rapports avec la position de la foi chrétienne. Analysons donc ce texte avant de voir quelles sont ses implications théoriques majeures.

La doctrine aristotélicienne porte sur la félicité méritoire (*felicitas meritoria*), et non sur la félicité donnée en récompense dans l'au-delà (*felicitas premiatoria*). Cette dernière félicité – parfaite et absolue, dont Aristote n'a pas pu parler – coïncide avec la vision béatifique, tandis que la première réside dans la vie vertueuse du *viator*, vie qui lui fera mériter la béatitude céleste. Or, d'après Guiral, la félicité aristotélicienne peut bien être identifiée avec la félicité méritoire, car tous les aspects essentiels de celle-ci sont réunis dans la félicité aristotélicienne. Tout d'abord, les deux félicités (la félicité méritoire des chrétiens et la félicité d'Aristote) n'excluent pas la présence du mal subi involontairement (*mala penalia*) ; par contre, les deux félicités excluent le mal accompli délibérément (*mala culpabilia*) ; en outre, ni l'une ni l'autre n'incluent nécessairement tous les biens dont l'homme heureux est digne : un homme vertueux peut ne pas recevoir les honneurs qu'il mériterait pourtant ; les deux félicités rendent l'homme heureux digne de toute récompense ; les deux félicités ne peuvent pas non plus satisfaire tous les désirs : un homme heureux ne peut pas prétendre à ce que tous ses proches soient heureux comme lui, ou que son esprit ne faiblisse jamais face aux convoitises corporelles ; enfin, aucune des deux félicités n'inclut toutes les joies, car l'homme heureux peut toujours subir la malchance[32].

30. L'œuvre de ce personnage commence à être mieux connue aujourd'hui grâce aux études et aux éditions suivantes : GUIRAL OT, *La Vision de Dieu aux multiples formes*. Édition, traduction, introduction et notes par Ch. TROTTMANN, Paris, 2001 (le volume inclut une vaste bibliographie sur Guiral) ; GUIRAL OT, *Opera Philosophica*, éd. L. M. DE RIJK, t. 1. *Logica. Critical Edition from the Manuscripts*, Leiden/New York/Cologne, 1997 ; t. 2. *De intentionibus. Critical Edition with a Study on the medieval Intentionality Debate up to* ca *1350*, Leyde/Boston, 2005. Le répertoire des ms. transmettant son commentaire sur l'*Éthique* est donné par C. PORTER, « Gerald Odonis' Commentary on the *Ethics* : A Discussion of the Manuscripts and General Survey », *Vivarium*, 47.2-3 (2009), p. 241-294.

31. La question 31 (*utrum intentio Philosophi de felicitate repugnet fidei*) avait jadis été signalée par Gauthier, dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, t. I.1, p. 135.

32. GUIRAL OT, *In Ethicam Nicomacheam*, I, q. 31, resp. (éd. Venise, 1500, f. 20vb) : « Dicendum quod Philosophus loquitur de felicitate meritoria, non de premiatoria, de felicitate uite huius, non de felicitate alterius. Et secundum hoc dico quod positio eius concordat per omnia fidei christiane. Quod declaro sic. Omnis positio concordat fidei christiane que ponit felicitatem meritoria in hac uita talem que non excludit mala penalia sed excludit mala culpabilia, que non includit omnia bona quibus homo dignus est et includit bona per que dignus est, que non implet

La félicité aristotélicienne est donc un modèle théorique et éthique parfaitement applicable aux fidèles et à leur vie morale. Qui plus est, le modèle de vie aristotélicien – s'il est soigneusement suivi – s'avère être *méritoire* ; ce qui veut dire que, chez des individus dotés de grâce, la pratique de la félicité aristotélicienne (entendue comme l'activité d'une vie parfaitement vertueuse) est un moyen pour parvenir à la vie éternelle : elle constitue le *meritum*, auquel correspondra le *premium*.

Même si Thomas n'avait pas affirmé ces concepts avec autant de clarté, c'est néanmoins le projet anthropologique et théologique thomasien que Guiral explicite ici parfaitement[33] : si, en effet, la *Secunda pars* entend transmettre une doctrine de l'homme éclairé par la foi, informé par la grâce et par les autres dispositions surnaturelles, visant à la béatitude éternelle de la vie future, c'est néanmoins l'*Éthique* aristotélicienne qui fournit à Thomas la structure

desideria nec habet completa gaudia. Istud apparet quia fides christiana talem felicitatem ponit in uita ista et nullam aliam. Sed positio Philosophi talem ponit felicitatem et nullam aliam. Ergo quantum ad illa concordat per omnia ueritati et fidei christiane. Assumptum probatur quantum ad singulas partes. Primo quidem quod non excludat mala penalia : dicit enim in lectione ista quod felicem infortunia tribulant, turbant et contristant, in hiis tamen semper refulget bonum. Secundo quod ista felicitas excludat mala culpabilia patet : quia quecumque culpabilia sunt mala odibilia et indecentia, sed talis felicitas excludit cuncta talia, unde Philosophus ait quod felix amore uel timore pulsatus numquam operabitur odibilia uel mala uel indecentia. Tertio quod non includat omnia bona quibus felix et uirtuosus dignus est patet quia dicit in libro IV quod uirtuti perfecte non fiet dignus honor, hoc est non reddetur ei tantus honor quanto uirtus digna est ; item capitulo de liberalitate dicit quod populares accusant fortunam quia maxime dignis non tribuit bona sua, intendens quod liberalis dignus est maioribus diuitiis quam existunt ei ; item hoc idem uidetur per iam probata, quod bonus homo dignus est pace et quiete et tamen boni sepe inquietantur et impugnantur, ut dicit Philosophus. Quarto quod talis felicitas includat bona per que felix dignus est omni bono premio patet quia dicit supra : secundum uirtutem operatur bonum et bene et semper, sed talis dignus est omni premio : si enim qui pugnant et uincunt in olimpiadibus coronatione digni sunt, multo magis illi qui in tota uita sua operantur bonum et bene et indesinenter. Quinto quod talis felicitas non compleat desideria patet quia omnis felix in hac uita desiderat omnes parentes et propinquos nepotes et filios, conciues et quoscumque proximos esse sicut ipse est, quod apparet per oppositum quia mala et infortunia generant sibi displicentiam, ut Philosophus dicit in littera ; sed nullus est in hac uita habens omnes suos tales, tunc enim sequeretur quod posito uno felice essemus omnes felices ; item quia cuicumque felici in propria persona multa contingunt contra eius desiderium, quia uel corpus erit minus [*pro* nimis] debile uel aliqualiter inclinabitur aduersus spiritum. Sexto quod talis felicitas non habeat completa gaudia patet quia si habet aliquas tristitias non habet gaudia illis opposita, sed felix secundum Philosophum recipit tristitias licet non frangatur per eas ; quare secundum Philosophum talis felicitas non habet completa gaudia. Et sic patet quod felicitas meritoria in hac uita ut descripta per Aristotelem est illa eadem et talis et qualis est secundum fidem. Et sic positio Philosophi concors est positioni fidei. »

33. Il n'est évidemment pas question de faire de Guiral Ot un thomiste ; au contraire, il s'agit d'un théologien fortement indépendant, qui a souvent ouvert des nouvelles pistes dans l'interprétation de l'*Éthique*. Nous nous bornons ici à remarquer la convergence entre cette position de Guiral sur la *felicitas meritoria* et l'usage que Thomas fait de l'*Éthique* dans la *Secunda pars* de la *Somme de théologie*.

principale sur laquelle bâtir concrètement sa morale. La vie vertueuse, avec la félicité qui en découle, la *felicitas meritoria*, n'est pas conçue par Thomas autrement que selon le modèle de l'*Éthique à Nicomaque*.

Dans les trois textes que nous avons pris en considération, nous avons montré le processus de "théologisation" du matériel théorique transmis par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*. Ceci nous apparaît sans conteste comme l'un des aspects les plus remarquables de l'exégèse du XIVe siècle. Il ne faut pas croire, toutefois, qu'il s'agit d'un processus commun à tous les commentaires de l'*Éthique* de la même époque : d'autres maîtres, comme Walter Burley et Jean Buridan, poursuivront une exégèse strictement (ou presque strictement) philosophique[34].

Il faut surtout, à notre avis, mettre en relation cette nouvelle tendance avec les évolutions qui avaient caractérisé l'exégèse de l'*Éthique* au XIIIe siècle : avec la *Secunda pars* de la *Somme de théologie* de Thomas (écrite en 1271/72), l'intégration du texte d'Aristote à la théologie morale touche à son sommet. Ce processus, dont les débuts sont à fixer à l'époque des premiers commentaires sur l'*Ethica uetus* et l'*Ethica noua*, est brusquement ébranlé par la crise des années 1270 : si, après cette date, les théologiens continueront bien évidemment à se servir des matériaux de l'*Éthique* dans leurs écrits, la fusion entre l'exégèse littérale de cette œuvre et des thèmes relevant de la théologie va disparaître pendant une trentaine d'années : entre 1280 et les premières années du XIVe siècle, ce ne sont que des commentaires originaires de la Faculté des arts que nous possédons aujourd'hui. Avec la seconde rédaction du commentaire de Raoul, la tendance s'inverse : les effets de la condamnation commencent à s'estomper. La voie sur laquelle Thomas avait situé la compréhension de l'*Éthique* d'Aristote peut finalement reprendre son cours.

Iacopo Costa – CNRS-CESCM, Poitiers, 24 rue de la Chaîne, F-86000 Poitiers

Le théologien et l'*Éthique à Nicomaque*.
Sur les usages théologiques de la morale aristotélicienne au XIVe siècle

L'étude prend en considération trois importants commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* du début du XIVe siècle (les commentaires de Raoul le Breton, Gui Terrena de Perpignan et Guiral Ot), afin de montrer comment, à cette époque, le principal traité aristotélicien sur la philosophie morale donne aux maîtres

34. Le commentaire de Walter Burley, que nous avons eu l'occasion d'examiner systématiquement de ce point de vue, ne se réfère qu'à deux reprises, et de manière extrêmement cursive, à des doctrines théologiques : celle de la charité et celle de la syndérèse ; il cite une seule fois saint Augustin et quatre fois la Bible (voir I. Costa, « The Ethics of Walter Burley », dans A. Conti éd., *A Companion to Walter Burley*, sous presse).

l'occasion d'analyser un certain nombre de questions théologiques : par exemple, la nature de la vision béatifique, les rapports existant entre charité et grâce, et le péché d'usure.

Aristote – réception de l'*Éthique à Nicomaque* – exégèse – rapports entre philosophie et théologie

The Theologian and the *Nicomachean Ethics*. The Theological Use of Aristotelian Ethics in the Fourteenth Century

The present study deals with three important commentaries on the *Nicomachean Ethics* from the beginning of the fourteenth century (by Raoul le Breton, Gui Terrena de Perpignan and Guiral Ot), in order to show how, at this period, the principal Aristotelian treatise on moral philosophy allows the masters to treat theological problems, such as the beatifical vision, the relationship between charity and grace, and the sin of usury.

Aristotle – *Nicomachean Ethics*' reception – exegesis – relationships between philosophy and theology

Médiévales 63, automne 2012, p. 91-104

Martin PICKAVÉ

QUE SIGNIFIE « ÊTRE LIBRE » ? LE CAS HENRI DE GAND

Le débat sur la nature de l'action humaine qui éclata entre la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle est l'un des sujets les plus étudiés de la philosophie médiévale. De nombreux livres et articles sont consacrés à la querelle qui oppose d'un côté ceux que l'on nomme « les volontaristes », qui font de la volonté la source ultime de la liberté et de l'action humaine, et de l'autre « les intellectualistes », pour qui c'est l'intellect humain qui fait de nous des agents libres[1]. Nous avons désormais une idée assez claire des raisons qui ont amené des auteurs tels que Gauthier de Bruges, Henri de Gand, Pierre Jean Olivi et Jean Duns Scot à insister sur le fait que seule la volonté est une faculté réellement libre ; nous connaissons aussi les explications métaphysiques complexes qu'ils fournissent pour montrer comment la volonté est une faculté libre, active et capable de se mouvoir par elle-même. Les arguments de ceux qui se sont opposés à un tel rôle de la volonté, et plus particulièrement leurs arguments contre l'idée que la volonté puisse se mouvoir par elle-même, ont également été bien étudiés. Ce qui est un peu moins clair, c'est la nature exacte de leurs désaccords. Les parties prenantes du débat ont-elles simplement divergé quant à la fondation psychologique de l'action libre de l'homme ? Ou sont-elles au contraire en désaccord sur ce que signifie « être libre » ? Autrement dit : le débat porte-t-il sur le meilleur moyen de rendre compte du fait que les êtres humains sont des agents libres ou existe-t-il un désaccord plus profond sur l'objet même du débat ?

1. Pour une introduction générale à ce débat, *cf.* B. KENT, *Virtues of the Will : The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, DC, 1995 ; F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté : controverses et condamnations au XIIIe siècle*, Paris, 1995 ; E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit : die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Paderborn, 1971 ; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1, Louvain/Gembloux, 1942.

Certains commentateurs affirment que le débat médiéval sur l'action humaine est aussi un débat sur « la portée et la nature » de la liberté[2]. Si cela est vrai, il est quelque peu surprenant de ne pas trouver plus de discussions explicites sur la nature de la liberté (*ratio libertatis*). À première vue, il paraît raisonnable de douter du fait que les intellectualistes et les volontaristes ne partagent pas la même conception de la liberté. Selon une idée répandue au sujet de la liberté, être un agent libre revient à se trouver, dans chaque action particulière, devant un choix entre différentes lignes de conduite possibles. Être libre signifie posséder un vrai pouvoir de faire les opposés, c'est-à-dire le pouvoir de faire *x* et de ne pas faire *x* (par exemple en faisant *y*). S'il semble plausible de faire du pouvoir des opposés un des fondements de l'explication de la liberté chez Duns Scot, cela n'est pas le cas pour les philosophes qui l'ont précédé. Des auteurs aussi différents que Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Pierre Jean Olivi semblent s'accorder sur le fait que la liberté ne consiste pas essentiellement en un pouvoir des opposés, mais en une forme de spontanéité. Car il est des situations où l'agent, quoique libre, s'avère incapable de suivre une ligne de conduite opposée à la sienne, et se trouve ainsi privé de sa faculté d'agir autrement, comme dans la vision béatifique par exemple[3]. Il est en revanche indéniable que l'enseignement de Duns Scot sur la volonté et la liberté déclencha une discussion animée à propos de la nature de la liberté (*ratio libertatis*), en particulier au sein de l'école scotiste[4].

2. Voir, par exemple, P. EARDLEY, « The Foundations of Freedom in Later Medieval Philosophy : Giles of Rome and his Contemporaries », *Journal of the History of Philosophy*, 44 (2006), p. 353-376 (plus particulièrement p. 353).

3. Voir, par exemple, THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 10, a. 2 ad 5 : « Naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet. Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur… ; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam » ; HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 47, q. 5 (éd. M. Führer, *Opera omnia*, t. 30, Louvain, 2007, p. 34) : « De ratione enim libertatis simpliciter non est posse velle et non velle, ut quidam putant, sed solummodo affectanter et quasi eligibiliter velle. Posse enim non velle quod vult, non est nisi ex libertatis infirmitate, quemadmodum et posse peccare est ex voluntatis defectibilitate ». Voir aussi GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibet VIII*, q. 16 (éd. J. Hoffmans, Louvain, 1924, p. 162-163) et PIERRE JEAN OLIVI, *Quaestiones in II Sententiarum*, q. 57 (éd. B. Jansen, Quaracchi, 1924, p. 359).

4. Ces discussions ont été en partie étudiées par Chris Schabel et Guido Alliney ; *cf.*, en particulier, G. ALLINEY, « Fra Scoto e Ockham : Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320) », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 7 (1996), p. 243-368 ; C. SCHABEL, « How Landulphus Caracciolo, Mezzogiorno Scotist, Deviated from his Master's Teaching on Freedom », dans F. FIORENTINO éd., *Lo scotismo nel mezzogiorno d'Italia. Atti del Congresso Internazionale (Bitonto 25-28 marzo 2008), in occasione del VII Centenario della morte del beato Giovanni Duns Scoto*, Porto, 2010, p. 245-268.

Tout cela pour dire qu'il est de première importance de se concentrer sur la notion – ou les notions – de liberté à l'œuvre dans le débat sur le libre arbitre et le libre choix. En l'absence d'une compréhension claire de cette liberté dont les auteurs médiévaux tentent de rendre compte, leurs débats sont condamnés à demeurer obscurs. Et puisqu'il n'y a aucune raison de supposer dès le départ que les médiévaux partagent notre conception de la liberté (quelle qu'elle soit), une enquête de ce genre pourrait même, en fournissant un point de comparaison, jeter une lumière nouvelle sur les théories contemporaines de la liberté.

D'aucuns objecteraient que la distinction proposée ici entre deux types d'enquêtes, l'une sur la nature de la liberté, l'autre sur ses fondements métaphysiques et psychologiques, est factice et dénuée de sens ; que l'enracinement, pour certains auteurs médiévaux, de la liberté humaine dans la volonté devrait être considéré comme l'affirmation de leur véritable définition de la liberté. Si comprendre la vérité de quelque chose signifie comprendre ses causes, alors la compréhension de la liberté requiert que les facultés psychologiques qui lui sont sous-jacentes soient elles aussi étudiées. Je suis d'accord pour dire qu'en dernier lieu aucune prise de position sur la nature de la liberté ne peut être comprise sans prendre en compte les facteurs qui font de quelqu'un un être libre ; mais, d'un point de vue méthodologique, commencer par ce dernier point reviendrait à chercher les causes de quelque chose dont on ne sait pas encore ce qu'il est.

Vers une définition de la liberté

Dans cette brève contribution, je souhaite examiner la position d'Henri de Gand, l'un des champions du parti volontariste[5]. Malgré le nombre considérable de pages qu'Henri consacre à la théorie de l'acte humain et au libre arbitre, la cinquième question du *Quodlibet* XIV est le seul endroit où il traite explicitement de la nature de la liberté, en se demandant « si l'intellect et la volonté sont également libres, à supposer qu'ils soient tous les deux libres ». Déterminer le degré de liberté des facultés de l'âme intellective requiert en effet l'explication préalable de la notion de liberté. Il n'est donc pas surprenant qu'Henri, entre autres choses, s'interroge sur « ce qu'est la liberté (*libertas*) et ce qu'elle n'est pas[6] ».

5. On a beaucoup écrit sur Henri de Gand et une littérature secondaire abondante prétend traiter sa conception de la liberté, alors que la question de la nature de la liberté est souvent délaissée. La meilleure introduction aux positions d'Henri est G. ALLINEY éd., *Il nodo nel giunco : Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, 2009.

6. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5 (éd. J. Badius, Paris, 1518, f. 564rY). Les interprètes considèrent que cette question est une réponse adressée à Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines. Pour le contexte littéraire, voir R. MACKEN, « Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über menschliche Freiheit », *Franziskanische Studien*, 59 (1977), p. 125-182,

La *quaestio* est organisée avec soin. Au début, les arguments *pro* et *contra* mentionnent certaines caractéristiques fondamentales généralement associées à la liberté : la capacité à se mouvoir par soi-même (argument 1), le pouvoir des opposés (argument 2), l'indépendance (argument 3), l'auto-détermination (argument *in oppositum*). En outre, dans sa réponse, Henri tente de définir la liberté en déterminant d'abord le genre auquel elle appartient, pour développer ensuite les différences qui la caractérisent au sein de ce genre. Tout cela donne l'impression qu'il a voulu procéder de manière très méthodique.

Selon Henri de Gand, le propos le plus général que l'on puisse tenir sur la liberté consiste à dire qu'il s'agit d'une disposition ou capacité (*facultas*) d'agir. Par « capacité », on désigne ainsi le genre le plus général de la définition de la liberté, et par le mot « agir » on indique la première différence (*differentia* 1) qui vient déterminer le genre[7]. Cette première étape ne semble guère problématique. En effet, lorsque nous disons de quelque chose ou de quelqu'un qu'il est libre, nous lui attribuons une modalité d'action spécifique qui diffère de celle des agents non libres. Par conséquent, quel que soit ce que révèle finalement la définition de la liberté, nous supposons toujours que la liberté est liée à la production d'une action. C'est peut-être là tout ce que signifie la liberté définie comme « capacité d'agir ». Henri de Gand use pourtant d'une argumentation plus abstraite. Tandis que le terme « capacité » s'applique aux capacités actives et passives, à la capacité d'accomplir quelque chose comme à la capacité de pâtir de telle ou telle manière, la liberté ne se situe que dans les capacités ayant, au moins en partie, un caractère actif. Car, « tout patient, en tant que patient, pâtit par une inclination naturelle (*impetu naturali*), et il ne pourrait se soustraire à une telle passion tant que l'agent est présent, que ce dernier agisse naturellement ou par libre choix[8] ». Autrement dit, quelle que soit la nature de la liberté, elle correspond au fait d'engendrer quelque chose ou d'être affecté par quelque chose selon une modalité *spéciale*, par opposition à une modalité plus *naturelle*. Mais, par définition, quelque chose de passif est affecté par quelque chose d'actif ; or, Henri de Gand considère qu'il n'existe qu'une seule manière pour un patient d'être affecté par sa contrepartie active, c'est-à-dire par « une inclination naturelle », quelle que soit la nature de l'agent. En ce sens, il n'y a guère de place pour une modalité spéciale du pâtir ou de l'agir passivement, et la liberté doit résider dans quelque chose qui, sans être totalement actif, l'est au moins de manière minimale.

en particulier p. 180-181. La date du *Quodlibet* XIV est fixée à 1290 (peut-être durant l'Avent) ; voir P. PORRO, « Doing Theology (and Philosophy) in the First Person : Henry of Ghent's *Quodlibeta* », dans C. SCHABEL éd., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages : the Thirteenth Century*, Leyde, 2006, p. 171-231 (en particulier p. 175).

7. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564rY.

8. *Ibid.*, f. 566rD : « Omne patiens inquantum patiens impetu naturali patitur, nec posset non pati praesente activo, sive illud naturaliter agat sive libero arbitrio. »

Les deux *differentiae* suivantes (*differentiae* 2 et 3) précisent que la liberté n'est pas seulement une capacité d'action, mais plus particulièrement la capacité d'accomplir le bien (*facultas ad agendum bonum*)[9]. En outre, elle *n'est pas* la capacité de *ne pas vouloir* le bien[10]. Elle n'est ni une faculté qui nous permettrait d'accomplir le bien ou d'accomplir le mal (seconde différence), ni une faculté qui nous permettrait d'accomplir ou de ne pas accomplir quelque chose (troisième différence). Ces différences spécifiques nous paraissent problématiques dans la mesure où nous partons généralement du principe que les mauvaises actions sont, elles aussi, accomplies librement. Mais si la liberté n'est pas la capacité d'accomplir ce qui est mauvais, il semble que l'être humain ne peut pas être tenu pour responsable de ses méfaits, car il est inacceptable de considérer un agent responsable d'un acte qu'il n'est pas libre d'accomplir.

Anselme de Cantorbéry fut l'un des éminents défenseurs de l'idée selon laquelle la liberté consiste uniquement en un pouvoir d'accomplir le bien ; il n'est donc guère surprenant de constater qu'Henri de Gand se réfère à Anselme dans ce contexte[11], comme il le fait d'ailleurs dans ses écrits antérieurs. Dans le *Quodlibet* III, par exemple, Henri insiste, avec Anselme, sur l'idée que l'incapacité d'accomplir le mal n'est pas un défaut ou une limitation de la liberté ; car autrement il serait impossible de comprendre comment la notion de liberté pourrait s'appliquer à des êtres supérieurs tels que Dieu ou les anges, lesquels sont considérés comme libres[12]. Mais Henri n'utilise plus cet argument traditionnel dans le *Quodlibet* XIV. Que la liberté soit une capacité d'accomplir le bien est désormais considéré comme la conséquence du fait que tout être créé « est ordonné à quelque bien qu'il peut acquérir pour lui par sa propre activité ». L'idée est la suivante : la liberté est une capacité par laquelle les êtres humains (ainsi que, peut-être, d'autres créatures) poursuivent le bien qui constitue leur fin dans l'ordre naturel, d'où la tendance naturelle de la liberté vers le bien. Il découle de ce genre d'argument que la liberté ne peut inclure dans son essence

9. *Ibid.*, f. 564rY : « Ulterius dico quod libertas non est facultas ad agere vel posse agere bonum et posse malum, nec in hoc consistit [...]. Et haec est secunda differentia addenda, scilicet quod libertas est facultas ad agendum bonum. »

10. *Ibid.*, f. 564rY : « Libertas autem non est posse hoc et posse non hoc, ut posse aliquod bonum velle et posse illud non velle [...] Et sic libertas est facultas qua quis potest bonum non dico non facere, sed facere et haec est tertia differentia. »

11. *Ibid.*, f. 564rY : « [...] secundum Anselmum de libero arbitrio posse malum non est libertas nec pars libertatis [...] ergo in ordine ad malum non consistit libertas nec pars libertatis secundum Anselmum ». Voir ANSELME DE CANTORBÉRY, *De libertate arbitrii*, c. 1 (éd. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, t. 1, Édimbourg, 1946, p. 207-210). Sur la position d'Anselme concernant la liberté, voir S. VISSER et T. WILLIAMS, « Anselm's Account of Freedom », dans B. DAVIES et E. STUMP éd., *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge, 2004, p. 179-221.

12. HENRI DE GAND, *Quodlibet III*, q. 17 (éd. J. Badius, f. 79rH-I).

la possibilité de ne pas accomplir ou de ne pas vouloir le bien, car cela serait contraire à la raison d'être et, par conséquent, à la nature de la liberté[13].

Deux éléments jouent ici un rôle important. (1) En établissant la deuxième et la troisième *differentia* de la définition de la liberté, Henri de Gand inscrit la liberté dans une perspective téléologique : la liberté se définit par rapport à sa finalité. Avoir dégagé la cause finale ne signifie pas que tous les autres aspects de la liberté ont été éclaircis. Qu'en est-il de la cause formelle de la liberté, une cause censée nous expliquer ce qu'est la nature formelle de la liberté ? La compréhension téléologique de la liberté semble négliger beaucoup d'aspects de la liberté. (2) En insistant sur le fait que la liberté n'inclut, dans son essence, ni le pouvoir d'accomplir le mal ni celui de ne pas faire ou vouloir le bien, Henri de Gand rejette l'idée selon laquelle la liberté s'accompagne toujours d'un pouvoir des opposés. Il ajoute néanmoins une précision importante : être capable d'accomplir ou de ne pas accomplir, de vouloir et de ne pas vouloir le bien, n'appartient pas à la liberté en tant que telle, mais au libre arbitre (*liberum arbitrium*)[14]. Autrement dit, quand nous associons la liberté au pouvoir des opposés, nous confondons la liberté avec le libre arbitre. L'exercice du libre arbitre est l'usage de la liberté qui nous est le plus familier, ce qui rend l'erreur plus compréhensible, mais il s'agit toutefois d'une erreur. Certes, le pouvoir des opposés est un symptôme de la liberté[15]. Mais la liberté humaine et le libre arbitre sont deux choses distinctes bien qu'étroitement liées.

Malheureusement, Henri de Gand ne répond pas à l'objection traditionnelle : comment pouvons-nous être responsables des mauvaises actions si celles-ci ne sont pas faites librement ? Sa réponse ferait sans doute appel au libre arbitre : nous sommes responsables de nos défaillances morales parce qu'elles sont le fruit du libre arbitre et non, au sens strict, de la liberté dont nous sommes doués en tant qu'êtres humains. Comme d'autres auteurs de son époque, Henri de Gand considère l'indétermination ou la variabilité du libre arbitre comme un défaut plutôt que comme une qualité positive[16].

13. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564rY.

14. *Ibid.*, q. 5, f. 564rY: « Quod autem possit bonum velle et non velle, hoc non pertinet ad libertatem simpliciter, sed solum ad liberum arbitrium ». Sur la distinction entre *libertas* et *liberum arbitrium*, voir aussi *Quodlibet III*, q. 17 (f. 79H-I) ; *Quodlibet X*, q. 9 (éd. R. Macken, *Opera omnia*, t. 14, Louvain, 1981, p. 235-256) ; *Quodlibet XII*, q. 5 (éd. J. Decorte, *Opera omnia*, t. 16, Louvain, 1987, p. 31) ; *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 45, q. 3 (éd. L. Hödl, *Opera omnia*, t. 29, Louvain, 1998, p. 120) ; *ibid.*, a. 45, q. 4 (p. 125).

15. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 566rD : « Valere autem ad opposita non arguit libertatem nisi in potentiis activis... »

16. Voir, par exemple, HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 45, q. 3 (éd. L. Hödl, p. 116-118) et le texte cité *supra*, n. 3. Une critique de l'idée d'après laquelle la liberté serait un pouvoir des opposés se trouve, au début du XIIIe siècle, chez PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono* (éd. N. Wicki, Berne, 1985, p. 183-184).

Liberté, spontanéité et *dominium*

Dans la mesure où elle est une capacité d'accomplir le bien et qu'elle ne s'accompagne pas nécessairement du pouvoir des opposés, la liberté semble compatible avec une certaine forme de déterminisme. Et c'est précisément l'opinion à laquelle Henri de Gand souscrit : ne pas être déterminé par certains biens serait plutôt une absence de liberté que son plein exercice. Mais nous ne serions manifestement pas libres si nous étions des machines sophistiquées programmées pour ne faire que le bien. Henri de Gand semble accorder ce point lorsqu'il égrène l'ensemble des sept *differentiae* qui composent la définition de la liberté. Passons donc à l'examen des quatre différences restantes.

Deux de ces *differentiae* sont liées à l'idée que la liberté correspond à une certaine forme d'indépendance. Cependant, les formes d'indépendance sont aussi variées que les formes de dépendance. Un esclave, par exemple, n'est pas libre, puisque sa vie et ses actions dépendent de son maître. Son manque de liberté consiste, à strictement parler, dans le fait que sa vie et ses actions n'existent que dans l'intérêt du maître. Selon l'un des sens de la dépendance et de l'indépendance, la liberté appartient à l'être qui agit pour lui-même et non pour quelque chose ou quelqu'un d'autre (*suiipsius causa et non alterius*)[17].

L'exemple traditionnel du maître et de l'esclave peut aussi servir à illustrer une autre façon de comprendre l'indépendance[18]. Bien que le maître puisse ne pas exister dans l'intérêt de l'esclave, il peut néanmoins avoir besoin de l'aide de l'esclave pour son bien-être et sa survie. Or, plus le maître s'appuie sur des biens qui lui sont fournis par d'autres, plus il est dépendant et moins il est libre. L'indépendance de ce type, c'est-à-dire le fait de se suffire à soi-même, fait aussi partie de notre conception commune de la liberté. Car nous ne considérons pas libre la personne qui dépend fortement de l'aide d'autrui. Pour le dire en des termes plus positifs, si la liberté est menacée par la dépendance vis-à-vis d'autrui, c'est-à-dire par l'action *des autres*, cela signifie que la liberté requiert que nous agissions à partir d'un principe qui nous est propre. Où situer un tel principe sinon dans l'agent lui-même ? Ceci conduit Henri de Gand à la définition provisoire de la liberté que voici :

> En unissant ainsi ces cinq différences à « capacité » (*cum facultate*), qui est le genre de la liberté, j'affirme que la liberté est une capacité grâce à laquelle quelqu'un peut accomplir activement [différence 1] ce qui est bon [différences 2 et 3] pour lui-même [différence 4] sans le secours d'autrui pour cela [différence 5]. L'existence de la liberté requiert que l'agent accomplisse l'acte par lequel il

17. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564rY.

18. Cet exemple se trouve, par exemple, chez ARISTOTE, *Politique*, 1254b25 *sq.* et *Métaphysique*, 982b23 *sq.*

acquiert son bien au moyen d'un principe qui se trouve essentiellement et de manière première en lui. Et c'est la cinquième différence[19].

Pourtant, à ce stade, Henri de Gand ne pense pas être parvenu à une définition complète de la liberté. Celle-ci inclut en effet deux différences supplémentaires : que l'acte surgisse spontanément de l'intérieur de l'agent (différence 6), et qu'il se produise sans aucune impulsion (*impulsu*) ou modération (*retractione*) extérieure (différence 7). La sixième différence est introduite afin d'éviter que l'on puisse appliquer la définition provisoire de la liberté à des objets naturels que l'on ne saurait pour autant considérer comme libres. En outre, si nous comparons des agents libres, tels que les êtres humains, avec des agents non libres, tels que les animaux, ils se différencient par leur manière d'accomplir leurs actes. Or, jusqu'à présent, la définition provisoire n'a pas suffisamment spécifié la modalité de leurs actions. Tant les agents libres que les agents non libres agissent par eux-mêmes, c'est plus ou moins la raison pour laquelle nous les considérons comme des agents et leur attribuons certaines actions. Mais il doit certainement exister une différence entre eux et elle réside dans le fait que les agents libres agissent spontanément[20].

De prime abord, on ne voit pas bien pourquoi la sixième différence ne suffit pas à compléter la définition de la liberté. Agir spontanément ne signifie-t-il pas « agir sans aucune impulsion ou modération extérieure » ? S'il en était ainsi, la septième différence ne serait qu'un inutile doublet. Henri de Gand semble pourtant établir une distinction. Les exemples qu'il utilise pour renforcer cette distinction, à savoir ceux de la volonté et de l'intellect – c'est-à-dire des deux pouvoirs dont la *quaestio* était supposée expliquer la liberté –,

19. HENRI DE GAND, *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 564vY : « Et sic coniungendo differentias quinque cum facultate quod est genus libertatis, dico quod libertas est facultas qua quis active potest bonum facere sibi non indigens altero ad hoc. Et sic oportet si sit libertas quod opus quo bonum acquiret suum agat ex principio quod est in ipso per se et primo. Et haec est quinta differentia. » J'associe les mots *indigens altero* tant à la quatrième qu'à la cinquième différence, puisque « sans l'aide d'autrui » exprime les deux types d'indépendance : ne pas être pour quelque chose d'autre et se suffire à soi-même.

20. *Ibid.*, q. 5, f. 564vZ : « Propter hoc in descriptione libertatis oportet addere et dicere quod scilicet est facultas qua quis potest bonum operari sibi absque alterius indigentia ex principio in ipso et hoc ultraneo. Et haec est sexta differentia. Per quod excluditur impetus quo potentia pure naturalis per operationem suam potest in suum proprium bonum ». Certains traduisent *ultraneo* (variante de *ultroneo*) par « volontairement », mais cela détruirait ici toute l'argumentation. Car, soit « volontairement » est utilisé dans un sens très large et « spontanément » semble une meilleure traduction, soit le mot est utilisé dans un sens technique, dénotant que l'action vient de la volonté libre, ce qui ne convient pas ici. En effet, Henri de Gand rappelle immédiatement que sa description de la liberté s'applique aussi à l'intellect, lequel n'agit pas « volontairement ». Par ailleurs, le terme « volontairement » déterminerait prématurément la suite de la recherche que mène Henri de Gand pour découvrir la puissance de l'âme la plus libre. Or, il ajoute dans les lignes qui suivent que, si rien d'autre ne devait être ajouté à la description de la liberté, alors l'intellect et la volonté seraient tout aussi libres.

ne sont pas d'une grande aide. De plus, lorsqu'il livre sa définition complète de la liberté, Henri de Gand semble être passé de la liberté en général à la liberté de la volonté :

> Et ainsi, dans la définition de la liberté qui est propre à la volonté, il est nécessaire d'ajouter quelque chose à la liberté de l'intellect, c'est-à-dire une septième condition, et affirmer que la liberté de la volonté est la capacité par laquelle elle peut accomplir son acte [différence 1], par laquelle elle acquiert son bien [différences 2, 3 et 4], à partir d'un principe interne spontané [différences 5 et 6] et sans aucune impulsion ou modération extérieure [différence 7][21].

Henri de Gand n'a pas pour autant perdu de vue son objectif initial. On associe généralement à la liberté le fait qu'un individu libre est responsable de ses actions et exerce sur elles un certain contrôle. Le terme clef utilisé par les auteurs médiévaux pour exprimer cet aspect de la liberté est la « maîtrise » (*dominium*). Ici encore, la comparaison entre le maître et l'esclave constitue l'arrière-plan de la discussion. Henri fait allusion à cette caractéristique de la liberté lorsqu'il définit la volonté comme libre[22]. C'est là qu'entre en jeu la différence entre la volonté et l'intellect. Car si nous considérons la maîtrise (*dominium*) comme une caractéristique de la liberté, il est alors évident, selon Henri de Gand, que la volonté est plus libre que l'intellect, puisque l'intellect n'est pas maître de ses actes, du moins pas autant que la volonté. En effet, les actes de l'intellect sont contraints par leurs objets – du moins en ce qui concerne les actes simples de la connaissance intellectuelle. De surcroît, dans tous ses actes, l'intellect est sous le contrôle de la volonté, celle-ci pouvant mouvoir l'intellect à son activité ou lui ordonner de s'arrêter[23].

Les exemples de l'intellect et de la volonté viennent illustrer ce qui distingue la sixième et la septième différence. Henri de Gand semble soutenir l'idée que certains actes de l'intellect sont spontanés, bien qu'ils puissent avoir été engendrés par une cause extérieure, à savoir les objets intelligibles ou le contrôle de la volonté. En raison de cette spontanéité, l'intellect peut à juste titre être dit libre. Il existe cependant d'autres facteurs, d'autres impulsions, pouvant influencer l'intellect. Il est néanmoins certain que ces impulsions ne peuvent pas éliminer la causalité d'un principe intrinsèque, mais, grâce à ces « poussées », l'intellect peut être contrôlé et « maîtrisé ».

21. *Ibid.*, q. 5, f. 565rB : « Et ideo in definitione libertatis quae propria est voluntati super libertatem intellectus aliquid oportet addere, septimam scilicet conditionem, et dicere quod libertas voluntatis est facultas qua potest in suum actum quo acquirit sibi bonum suum ex principio intra se ultraneo et absque omni impulsu et retractione ab altero. »

22. *Ibid.*, f. 565rB : « Et concedenda est ultima ratio ad hoc adducta et dictam libertatem puto intellexisse Philosophum circa voluntatem quando dixit II Ethicorum quod est domina suorum actuum. » On ne trouve pas de passage correspondant dans le livre II de *l'Éthique à Nicomaque*, mais dans le livre III, 1114 b 32.

23. *Ibid.*, q. 5, f. 565rB.

Henri s'arrête longuement sur le fait que la volonté contrôle l'intellect et non l'inverse. Il n'est pas difficile d'imaginer ce qu'un intellectualiste aurait objecté à Henri de Gand : la volonté ne doit-elle pas être préalablement déterminée par l'intellect de manière à pouvoir choisir une chose plutôt qu'une autre ? Comment la volonté peut faire quelque chose sans le concours de l'intellect ? Cela n'indique-t-il pas que l'intellect est aux commandes ? Heureusement, il n'est pas nécessaire de nous arrêter ici sur les détails de cette querelle.

Henri admet-il d'autres définitions de la liberté ?

Résumons les principales caractéristiques de la liberté présentées par Henri de Gand dans la question 5 du *Quodlibet* XIV : la liberté est une capacité [genre] à faire [différence 1] quelque chose de bien (et non la capacité à ne pas faire quelque chose de bien ou à faire quelque chose de mal) [différences 2 et 3], une capacité par laquelle l'agent agit par lui-même [différence 4], sans avoir besoin d'autre chose que lui-même, c'est-à-dire par un principe spontané qui se trouve dans l'agent lui-même [différences 5 et 6], sans aucune impulsion ou modération extérieure [différence 7]. Bien qu'Henri de Gand croie qu'en fin de compte seule la volonté est libre au sens plein donné par cette définition, rien dans cette définition ne semble défendre la cause du volontarisme. Notons, en particulier, l'absence de l'idée d'une capacité à se mouvoir par soi-même. Le thème est évoqué au début de la question dans le premier argument. Il aurait donc été simple, si Henri de Gand l'avait voulu, de mettre en relation la liberté avec la capacité à se mouvoir par soi-même. Mais il ne l'a pas fait. Henri pensait sans doute que seule une puissance capable de se mouvoir par soi-même comme la volonté (ou bien une autre chose dotée de cette puissance) pouvait répondre à la définition qu'il a donnée de la liberté[24]. Mais sa définition suggère que la nature de la liberté et les mécanismes métaphysiques et/ou psychologiques requis pour que la liberté existe sont deux choses différentes.

Il est aussi instructif d'examiner la compatibilité entre cette définition et les autres tentatives effectuées par Henri de Gand pour circonscrire la nature de la liberté. Dans l'argument *in oppositum*, par exemple, il évoque l'autodétermination comme une caractéristique de la liberté, élément qui n'est pas mentionné dans la définition « officielle » et n'est pas soumis à examen dans la partie principale de la question. Il serait néanmoins juste de dire que l'autodétermination a sa place dans la septième différence de cette définition[25]. De plus, dans l'article 45 de la *Summa*, Henri de Gand affirme que « la volonté est dite libre parce qu'elle se meut pour elle-même et non parce qu'elle est poussée,

24. Henri de Gand traite de la capacité de la volonté à se mouvoir par elle-même dans le *Quodlibet* IX, q. 5 (éd. R. Macken, *Opera omnia*, t. 13, Leuven, 1983, p. 99-139).

25. Le thème de l'autodétermination semble aussi présent dans les différences 5 et 6.

inclinée ou déterminée par quelque chose d'autre[26] ». La conception de la liberté sous-jacente à cette affirmation semble faire référence aux quatrième et septième différences ; évidemment, cela ne contredit pas la définition susmentionnée. La même remarque peut être faite à propos de l'affirmation, récurrente chez Henri de Gand, selon laquelle « la liberté se trouve là où n'existe aucune coercition[27] ». Cette thèse n'est pas censée constituer une description complète de la liberté et se trouve englobée dans une partie des différences de la définition.

La mention de la *ratio libertatis* qui se trouve dans la question 17 du *Quodlibet* III constitue un cas un peu plus difficile. Henri y affirme que « la nature de la liberté consiste en cela qu'aucune coercition ne peut empêcher que la volonté se tourne vers le bien si elle le veut ; et non seulement en cela, mais aussi dans le fait qu'un être humain veut ce qu'il veut et [désire] ce qu'il désire non par quelque inclination de la nature précédant le mouvement de la volonté et forçant la volonté de faire ce qu'elle veut et désire, comme c'est le cas pour les bêtes, mais par un désir et un plaisir de la volonté précédant [son mouvement] et par une inclination naturelle accompagnant la volonté »[28]. Puisque cette explication intervient au milieu d'une discussion sur la liberté de la volonté, l'attention portée à la volonté n'est guère surprenante. Cependant, abstraire une notion générale de liberté de ce passage ne pose aucun problème. Comme nous l'avons vu, la première partie répète ce qu'Henri a développé ailleurs, alors que dans la seconde partie il semble relier la liberté à de nouveaux éléments : (1) agir à partir de désirs et de plaisirs (*complacentiae*) antérieurs et (2) que l'acte de la volonté soit accompagné d'une inclination naturelle.

Le premier élément exprime une autre intuition commune concernant la liberté et qui est généralement formulée ainsi : « je suis libre quand je peux faire ce que je veux et ce qui me fait plaisir ». Puisqu'elle ne fait pas partie des *differentiae*, on ne voit pas très bien comment cette caractéristique pourrait faire partie de la définition donnée dans la question 5 du *Quodlibet* XIV, bien qu'Henri de Gand semble penser que c'est le cas. Car lorsqu'il résume sa

26. HENRI DE GAND, *Summa quaestionum ordinariarum*, a. 45, q. 3 (p. 117) : « Et sic voluntas libera dicitur, quia sui ipsius gratia movet, non quia ab alio impellatur vel inclinetur vel determinetur. » Sur ce texte, *cf.* R. J. TESKE, « Henry of Ghent on Freedom of the Human Will », dans G. WILSON éd., *A Companion to Henry of Ghent*, Leyde, 2011, p. 315-335, en particulier p. 320-326.

27. HENRI DE GAND, *Quodlibet X*, q. 9 (éd. R. Macken, p. 235) : « Libertas enim est ubicumque nulla occurit coactio. »

28. ID., *Quodlibet III*, q. 17, f. 79rI : « Sed in hoc consistit ratio libertatis quod nulla coactio potest impedire quin in bonum vergat si velit, nec in hoc solo, sed quod non impetu naturae praecedente motum voluntatis et voluntatem in actum impellente vult homo quae vult et quae appetit, quemadmodum appetunt bruta, sed desiderio et complacentia voluntatis praecedente et naturali impetu voluntatem concomitante. »

position à la fin de la réponse, il cite ces mots de Cicéron : « Qu'est-ce, en effet, que la liberté ? Le pouvoir de vivre comme on veut ! Qui vit comme il le veut sinon celui qui veut ce qui est droit[29]... ». Il serait curieux de terminer un exposé concernant la liberté par une citation qui introduise de nouveaux aspects du problème ou, même, qui soit en conflit avec ce qui a été affirmé précédemment. Deux possibilités viennent cependant à l'esprit. Peut-être Henri pensait-il que vivre et agir comme on veut équivaut à agir à partir d'un désir antérieur, et que cela ne peut se produire qu'à la condition que l'on « veuille ce qui est juste » ? Le problème est que, même si cette affirmation est vraie, elle est controversée et demanderait qu'on la soutînt par une argumentation solide. Il semble plus naturel de lier le fait d'agir à partir de désirs et de plaisirs antérieurs et le fait de vivre comme on le souhaite à la condition selon laquelle l'action libre consiste à agir à partir d'une source interne à l'agent (différence 5). Lorsque nos actions suivent nos désirs et les objets pour lesquels nous éprouvons du plaisir, on peut considérer cela comme un signe évident qu'elles ont leur source à l'intérieur de nous-mêmes. Mais en tant que simple signe, on ne doit pas nécessairement le faire entrer dans la définition de la liberté. En ce sens, les désirs et les plaisirs précédant l'action ont le même statut que le pouvoir des opposés.

La manière la plus naturelle de comprendre la seconde caractéristique de cette autre explication de la liberté repose sur le fait que la liberté est un pouvoir d'agir et que l'agir se manifeste souvent par des changements physiques dans le monde. En ce sens, ma liberté de frapper un ennemi ou d'aider une personne en difficulté suppose que mon choix mène à une action manifeste. Si je ne peux accomplir cette action, parce que mon corps refuse d'accomplir la bonne action par exemple, ma liberté eu égard à ces actions est alors gravement compromise. C'est sans doute ce qu'Henri de Gand avait à l'esprit lorsqu'il faisait allusion à « l'impulsion naturelle qui accompagne la volonté » comme une condition de la liberté. Remarquons cependant que cette condition de la liberté ne s'applique, apparemment, que dans les cas qui concernent des activités physiques. Le but de la question 5 du *Quodlibet* XIV était de traiter de la liberté d'un point de vue général qui puisse s'appliquer aussi bien à la volonté qu'à l'intellect, dont les actes ne sont pas nécessairement des activités liées au corps. Il n'est donc guère étonnant que le rôle de l'impulsion naturelle ait été laissé de côté.

L'analyse de la liberté exposée dans le *Quodlibet* XIV peut être considérée comme le dernier mot d'Henri de Gand sur un sujet qui l'a occupé

29. Id., *Quodlibet XIV*, q. 5, f. 565rB : « Hinc Tullius de paradoxis : Quid est libertas ? Potestas vivendi ut velis. Quis vivit ut vult nisi qui recta vult. » Voir Cicéron, *Paradoxa Stoicorum*, 34 (éd. J. Molager, Paris, 1971, p. 118).

comme nul autre tout au long de sa carrière de maître à l'Université de Paris. Si mon interprétation est correcte, il semblerait que cette dernière version ne contredise pas le point de vue qu'il a toujours défendu. L'objectif de cette étude préparatoire était bien modeste : il s'agissait de savoir ce qu'entendait Henri de Gand par « liberté » (*libertas*). J'espère néanmoins que cette étude aidera à mieux comprendre ce qu'il avait à l'esprit lorsqu'il parlait plus particulièrement de liberté de la volonté. L'étape suivante consisterait à comparer la position d'Henri de Gand avec celle de ses rivaux, tels que Thomas d'Aquin, Godefroid de Fontaines et Gilles de Rome. Ce sera l'objet d'une autre étude. Henri de Gand croit probablement que ses positions ne sont pas partagées par tout le monde, car sans cela on ne voit pas pourquoi il aurait jugé nécessaire un tel exposé sur la notion de *libertas*. Une chose est sûre, la position d'Henri de Gand n'est pas acceptée par tous les auteurs de la fin du XIIIe et du XIVe siècle. Pierre Auriol, par exemple, est en désaccord avec cette position lorsqu'il affirme que seul l'acte d'éprouver du plaisir (*actus complacentiae*) est « formellement libre » : nos actions sont libres dans la mesure où elles s'accordent avec les choses dans lesquelles nous trouvons du plaisir. Être maître de ses actes – ce sur quoi Henri insiste particulièrement dans la septième différence – n'est pas une condition nécessaire de la liberté selon Pierre Auriol. Aussi les animaux et les enfants peuvent-ils être considérés comme pleinement libres[30].

Le résultat le plus important de notre étude a été de démontrer qu'Henri de Gand s'oppose à l'idée selon laquelle la liberté implique nécessairement un pouvoir des opposés, c'est-à-dire un vrai pouvoir d'agir autrement. Pour la philosophie contemporaine de l'action, le refus d'un tel pouvoir conduit normalement à une position compatibiliste, selon laquelle la liberté et la responsabilité sont compatibles avec un déterminisme causal. Henri de Gand n'est assurément pas un compatibiliste au sens moderne, notamment parce qu'il soutient que les êtres humains possèdent effectivement le pouvoir des opposés dans la plupart des cas, dans la mesure où ils possèdent le *liberum arbitrium*. Pourtant, du fait qu'il refuse d'identifier la liberté avec le pouvoir des opposés, Henri peut difficilement être considéré comme un défenseur d'une conception libertarienne de la liberté. Autrement dit : l'enseignement d'Henri de Gand au sujet de la liberté est d'une certaine manière en désaccord

30. PIERRE AURIOL, *Scriptum super primum Sententiarum*, dist. 8, a. 3 (éd. E. Buyteart, St Bonaventure, NY, 1952, p. 449-451) : « Formalis ratio libertatis consistit in potentia ex actu complacentiae et delectationis. Actus enim complacentiae est formaliter liber ; potentia autem, quae quidquid agit agit ex complacentia, dicitur libera ; nec aliquid aliud exigitur ad rationem libertatis [...]. Nec obstat si dicatur, quod secundum hoc animalia, quae agunt ex complacentia, habebunt libertatem, et appetitus sensitivus erit formaliter liber [...] Primum quidem non obviat, quia sine dubio verum est, quod pueri et animalia voluntarium et spontaneum participant, et per consequens libertatem [...]. Electioni autem et dominativo actus non participant, pro eo quod non habent actum in potestate sua. Non est autem idem liberum et dominativum actus. »

avec notre manière de classer les diverses options théoriques concernant la liberté. Ceci ne constitue pas pour autant un défaut et rend au contraire le cas Henri de Gand intéressant pour effectuer de nouvelles comparaisons[31].

Traduit de l'anglais par Aurélien Robert

Martin Pickavé – Department of Philosophy, University of Toronto, 170 St. George Street, 4th floor, Toronto, ON M5R 2M8, CANADA

Que signifie « être libre » ? Le cas Henri de Gand

Le débat sur la nature de l'action humaine qui éclata entre la fin du XIII[e] et le début du XIV[e] siècle est l'un des sujets les plus étudiés de la philosophie médiévale. Mais, malgré l'abondance de la littérature critique à ce sujet, la nature exacte du désaccord entre les « intellectualistes » et les volontaristes demeure peu claire. Les parties prenantes du débat ont-elles simplement divergé quant à la fondation psychologique de l'action libre de l'homme ? Ou sont-elles au contraire en désaccord sur ce que signifie « être libre » ? Autrement dit : le débat porte-t-il sur le meilleur moyen de rendre compte du fait que les êtres humains sont des agents libres ou existe-t-il un désaccord plus profond sur l'objet même du débat ? Cette brève contribution analyse la position d'Henri de Gand, l'un des champions du parti volontariste, sur la nature de la liberté (*ratio libertatis*). En examinant la question 5 du *Quodlibet* XIV d'Henri, cet article désire jeter les bases d'une meilleure compréhension de la notion (ou des notions) de liberté au centre des débats du Moyen Âge tardif.

Liberté – pouvoir d'agir autrement – libre arbitre – volonté – Henri de Gand

What Does it Mean to be Free? The Case of Henry of Ghent

The debate about the nature of human agency that erupted at the end of the thirteenth and the beginning of the fourteenth centuries is one of the most studied topics in medieval philosophy. But despite the exuberant secondary literature the scope of the disagreement between the so-called intellectualist and voluntarists remains unclear. Do the opposing parties merely disagree about the psychological foundation of human free agency? Or do they also disagree more fundamentaly about what it means to be free? This short contribution examines what Henry of Ghent, one of the champions of the voluntarist cause, thought about the nature of freedom (*ratio libertatis*). By examining q. 5 of Henry's *Quodlibet* XIV, the paper hopes to set the stage for a more profound understanding of the notion(s) of freedom underlying the late medieval debates over human free agency.

Freedom – Power to do Otherwise – *liberum arbitrium* – Will – Henry of Ghent

31. Je remercie chaleureusement Aurélien Robert pour la traduction de cet article.

Médiévales 63, automne 2012, p. 105-122

Christophe GRELLARD

DIEU, LES AUTRES ET MOI : LA HIÉRARCHIE DES DILECTIONS À LA FIN DU MOYEN ÂGE

La réception et l'enseignement de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote a provoqué au XIIIe siècle un certain nombre de conflits, plus ou moins violents, liés notamment au statut de la félicité et à l'élaboration par certains maîtres de la Faculté des arts d'une éthique rationaliste[1]. Ces maîtres s'efforçaient de rattacher le bonheur et la perfection humaine à la seule philosophie, d'analyser de façon strictement rationnelle les conditions du bonheur, bref de défendre une autonomie méthodologique de leur discipline, mais aussi une supériorité absolue du sage aristotélicien[2]. Ces oppositions se répercutent également, mais dans une moindre mesure, sur la question de l'amitié, notamment à travers l'analyse du thème de l'égoïsme vertueux ou philautie[3]. De fait, l'introduction des analyses contenues dans les livres VIII et IX, centrales pour le projet éthique d'Aristote, soulève la question de la compatibilité de cette relation vertueuse limitée à un petit nombre avec l'injonction évangélique d'amour du prochain. Mais plus encore, la défense de l'égoïsme semble en contradiction avec ce message d'amour universel, d'autant que Paul, au début de la seconde

1. Sur la réception de l'*Éthique à Nicomaque* au Moyen Âge, *cf.* B. SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, 2007 ; sur les conflits provoqués par les positions de certains artiens, *cf.* L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, 1990 ; D. PICHÉ, *La Condamnation de 1277. Nouvelle édition du texte latin, introduction, traduction et commentaire*, Paris, 1999.

2. Sur la question de l'amour d'autrui chez Aristote, *cf.* K. ROGERS, « Aristotle on Loving Another for His Own Sake », *Phronesis*, 39/3 (1994), p. 291-302.

3. Pour une étude des différentes positions au XIIIe siècle, *cf.* T. OSBORNE, Jr., *Love of Self and Love of God in the Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame, Indiana, 2005. Pour quelques prolongements au XIVe siècle, *cf.* C. GRELLARD, « Amour de soi, amour du prochain. Nicolas d'Autrécourt, Jean Buridan et l'idée d'une morale laïque (autour de l'article condamné n° 66) », dans P. BAKKER éd., *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, 2002, p. 215-251.

Épître à Timothée, condamne explicitement les *homines se ipso amantes*[4]. Or, il suffit de jeter un coup d'œil sur la structure générale des Commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* pour s'apercevoir que tous les commentateurs, dans leur examen du chapitre 8 du livre IX, adoptent une attitude identique, celle d'Aristote en l'occurrence, à savoir la distinction entre l'égoïsme vicieux, condamnable, et l'égoïsme vertueux digne d'éloge. La justification est chaque fois la même : il s'agit d'opposer un amour sensuel à un amour intellectuel. Mais surtout, le texte même d'Aristote permet une prise en charge des injonctions évangéliques dans la mesure où il est bien indiqué que l'égoïsme vertueux fonde les actions du vertueux bénéfiques à autrui. Cependant, quand on regarde d'autres textes de cette période, qui ne sont pas des commentaires de l'*Éthique*, notamment certains *Quodlibeta* d'Henri de Gand ou de Godefroid de Fontaines (deux opposants aux « aristotéliciens radicaux »), on s'aperçoit que l'un des enjeux importants dans ce débat est précisément la hiérarchie des dilections[5]. S'il y a un consensus général pour intégrer la philautie dans une morale chrétienne, le vrai débat se joue à la marge lorsque des conflits de devoirs conduisent à hiérarchiser strictement les différents amours : quand des situations concrètes exigent de privilégier l'amour de soi ou l'amour du bien commun, l'amour de soi ou l'amour du prochain, etc. Ce sont donc ces questions que je souhaite envisager dans la mesure où, on le verra, cette hiérarchie des dilections sous-tend certaines conceptions de l'éthique bien particulières. Pour ce faire, je m'attacherai à la situation de deux philosophes actifs au milieu du XIVe siècle, Jean Buridan (*ca* 1300-1361) et Nicole Oresme (1320-1380), à un moment où les effets de la crise du XIIIe siècle se sont partiellement estompés, et où se mettent en place les conditions d'une éthique laïque[6].

L'amour de soi chez Oresme et Buridan : l'héritage aristotélicien

Les réflexions du XIVe siècle sur l'éthique d'Aristote en général, et sur l'amour de soi en particulier, interviennent dans un climat nettement plus apaisé, après les querelles de la fin du XIIIe siècle qui culminent avec les

4. 2 *Tim*, 3, 2.

5. Sur ce thème dans l'éthique d'Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, *cf.* M. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxdord, 1999, p. 157-263 ; T. OSBORNE Jr., *Love of Self and Love of God...*, p. 119-150.

6. Sur l'idée d'une éthique laïque, et sur le rôle joué par Jean Buridan, C. GRELLARD, « Amour de soi, amour du prochain... », *passim* ; B. SÈRE, *Penser l'amitié...*, p. 300-326, qui insiste sur le « moment Buridan », avant la reprise en main théologique au XVe siècle. Il faudrait mettre en relation ce mouvement de laïcisation de l'éthique avec la parenthèse naturaliste évoquée par B. DELAURENTI dans *La Puissance des mots. « Virtus verborum ». Débats doctrinaux sur les incantations au Moyen Âge*, Paris, 2007, en particulier p. 511-519.

condamnations de 1277. L'intégration de l'égoïsme vertueux dans le cadre d'une morale chrétienne facilite sa prise en charge philosophique. Il y a notamment un consensus sur la distinction des deux formes d'égoïsme. Cependant, par-delà les similitudes saillantes, subsistent des divergences plus subtiles mais aussi plus fondamentales en ce qu'elles engagent toute une interprétation de l'éthique[7].

Les deux sens de l'amour-propre

Le principal acquis des analyses de la philautie par Aristote, et que nul ne remet en cause, se situe sans doute dans la distinction des deux espèces d'égoïsme, l'un vertueux et l'autre vicieux. Cette distinction repose sur les types de bien que l'égoïste s'octroie : biens extrinsèques ou bien intrinsèques. Les premiers sont exemplifiés par les richesses, les honneurs et les plaisirs corporels, alors que les seconds sont assimilés à la pratique des vertus. Cette distinction des biens a une double répercussion : d'une part elle conduit à une bipartition de l'âme, d'autre part elle induit une certaine conception du rapport à autrui[8].

L'égoïsme vertueux est fondé sur la domination de la partie intellective de l'âme, qui conduit à toujours agir selon la raison, c'est-à-dire à acquérir les vertus qui réjouissent la partie supérieure de l'âme, alors que l'égoïsme vicieux, fondé sur l'appétit sensitif, est un amour sensuel qui est commandé par la passion. Pour Buridan comme pour Oresme, il consiste avant tout dans la recherche du superflu, la surabondance des biens corporels qui conduit à délaisser les biens spirituels :

> Il faut donc savoir qu'un homme peut avoir un double amour pour lui-même, l'un sensuel par lequel quelqu'un, selon l'impulsion de passions singulières, et si elles ne sont pas ordonnées à la raison, s'attribue tout bien apparent utile ou délectable. L'autre est fondé dans la volonté par l'habitude de suivre l'ordre de la raison, et par lui nous nous efforçons d'acquérir pour nous les biens des vertus, qui profitent et réjouissent principalement la partie supérieure de l'âme[9].

7. Pour une première approche de l'éthique de Jean Buridan, *cf.* J. ZUPKO, *John Buridan. Portrait of Fourteenth Century Arts Master*, Notre-Dame, 2003, p. 227-270 ; sur Nicole Oresme, *cf.* S. PIRON, *Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*, HEC n° 97/1, EUI Working Papers, European University Institute, Badia Fesoliana, 1997.

8. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 4, 1166 a1-b30.

9. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Paris, 1518, repr. Francfort, 1968, L. IX, q. 7, f. 198va : « Sciendum est ergo quod homo duplicem potest habere amorem ad seipsum, unum sensualem quo quis secundum impetum singularum passionum si non ordinentur ratione sibi assumit pro posse omne apparens utile vel delectabile. Alius fundatus in voluntate per consuetudinem insequendi ordinem rationis, quo nitimur ad acquirendum nobis bona virtutum que principaliter anime partem superiore proficiunt et delectant. »

> C'est a la partie intellective [qu'il attribue les biens]. Et par conséquent, il se aime mieulx et plus que celui qui actribue aucun bien ou plaisance a la partie moins principal, c'est a la sensitive[10].

L'idée fondamentale, commune aux deux philosophes, est que l'égoïsme vertueux repose sur la concorde interne des aspects intellectuels et sensibles de l'individu, alors que l'égoïste vicieux est en fait porté à la haine de soi en raison de la discorde entre sa raison et les passions qu'il suit. Ce qui apparaît de la sorte, selon Nicole Oresme, c'est que la condition nécessaire de l'égoïsme vertueux est d'être continent. L'amour de soi, dans le cadre de ce rationalisme éthique, est d'abord compris comme ce qui permet la permanence du composé grâce à l'harmonie qu'il instaure entre l'âme et le corps. Il faut en effet souligner qu'aussi bien Oresme que Buridan critiquent les renoncements complets aux biens corporels, typiques de la vie monacale ou érémitique. Le problème n'est donc pas tant la recherche des biens extérieurs que l'usage que l'on en fait, et la volonté chez l'égoïste vicieux d'en acquérir plus qu'il ne faut. De la sorte, le vicieux se détruit malgré lui, alors que le vertueux est à soi-même son propre bienfaiteur.

On voit donc aisément les conséquences de l'égoïsme vertueux dans le rapport à autrui. En se faisant du bien, le vertueux en fait également à autrui. Puisque agir pour soi, c'est agir de façon vertueuse, les effets sur autrui sont également du ressort de la vertu. Ainsi, le texte d'Aristote permet la prise en charge, à travers cette thématique de l'amour de soi, de la notion évangélique de *prochain*. Ce que soulignent encore Jean Buridan et Nicole Oresme :

> Par cet amour nous repoussons les choses sensibles et nous travaillons pour l'utilité de nos proches, de nos amis et de la communauté, en tant que nous acquérons un bien de la raison[11].
>
> Se chascun se amoit selon vertu, chascun feroit bien a soy et a son prouchain. Et par ce avroit chascun souffisance[12].

Ce n'est plus seulement l'ami, mais autrui en général qui profite de la vertu de l'égoïste. Plus largement, donc, il semble bien qu'il y ait un consensus sur les conséquences de la philautie. Celle-ci conduit à l'amour de Dieu autant qu'à l'amour des autres. Cependant, ce consensus ne doit pas nous tromper, et d'importantes divergences se font jour dès lors qu'il est question de hiérarchiser

10. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. IX, c. 11, gl. 2-7 (éd. A. D. MENUT, New York, 1940, p. 478-479).

11. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 4, f. 195rb : « Isto amore respuimus sensualia, laboramus pro vicinis pro amicis pro communi utilitate, ut nobis acquiramus bonum rationis. »

12. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. IX, c. 10, gl. 10 (p. 479).

ces dilections, notamment en raison des conflits de devoirs qui peuvent apparaître.

Quelques problèmes liés à l'amour-propre

On peut signaler au moins deux points d'achoppements, sur lesquels Oresme et Buridan se séparent dans leur lecture du texte aristotélicien. Et ces deux points, comme on le verra, entraînent *in fine* deux conceptions radicalement différentes de l'éthique. Ces deux problèmes sont d'une part celui de la finalité de la philautie, et d'autre part celui de la valeur, c'est-à-dire du champ d'application, du principe (que l'on trouve déjà chez Siger de Brabant[13]) : « ce qui est davantage aimable, doit être davantage aimé ».

Buridan pose très clairement le premier problème en indiquant que la philautie est une condition nécessaire de la félicité, entendue comme contemplation. Et cette finalité oriente toute sa conception du rapport à soi. Dès lors, les remarques sur l'action consécutive à l'amour de soi sont à relativiser. À l'inverse, Oresme ne traite jamais de la félicité dans les chapitres consacrés à l'amour de soi. Mais il insiste sur les conséquences de la philautie sur l'action éthique. Si, au cours de son commentaire de l'*Éthique*, Oresme est conduit à défendre l'idée de félicité comme contemplation, il ne manque pas de rappeler que, dans certaines occasions, l'opération pratique, en raison de ses effets pour le bien commun, doit être préférée[14]. Et cette nécessaire considération de l'agir bon n'est pas sans conséquence pour sa compréhension de l'amour de soi.

Le second problème soulève des questions d'ordre différent, liées à l'orientation de l'amour : il nous replace tout à fait dans le cadre de la hiérarchie des dilections. De fait, ce principe « ce qui est davantage aimable, doit être davantage aimé » se retrouve fréquemment dans les arguments opposés à l'égoïsme, y compris vertueux. Il apparaît comme un moyen de détourner l'amour de soi vers autrui, dans la mesure où il est meilleur, et plus encore vers des biens supérieurs, à savoir le bien commun et plus encore le souverain bien, en l'espèce Dieu. Toute défense complète de l'égoïsme se doit donc de résoudre les difficultés afférentes à la portée d'un tel principe : quel est le bien le plus aimable ? Le principe est-il valable absolument ou seulement sous certaines conditions ? C'est la réponse à ces questions qui détermine dans une large mesure la portée et les limites de l'amour de soi, et permet de résoudre partiellement la question de la hiérarchie des dilections. Buridan et, à sa suite,

13. Voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, q. 5 (ID., *Écrits de logique, morale et physique*, éd. C. B. BAZAN, Louvain-Paris, 1974, p. 104).

14. Sur les rapports entre action et contemplation chez Nicole Oresme, *cf.* C. GRELLARD, « Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre *esbatement* et contemplation », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, à paraître.

Oresme, proposent une lecture assez similaire de ce principe. De façon générale, Buridan estime qu'une application absolue de ce principe est inepte :

> Mais il me semble de que cet argument n'est pas valide. Car si la majeure était vraie, il suivrait que n'importe quel homme devrait davantage aimer n'importe quel homme meilleur que soi, ce que l'on a nié auparavant. Il suivrait aussi qu'un père ou une mère devraient aimer davantage quiconque est meilleur que leur fils, plutôt que ce fils, ce qui est contre nature. Il me semble donc qu'il faut répondre que l'amour a sa racine dans une conjonction ou une convenance naturelle de l'amant à l'aimé. C'est pourquoi on disait dans le 8e livre que toute amitié est fondée sur une certaine similitude ou une proportionnalité[15].

C'est également cette nécessaire naturalité de l'amour que reprend Oresme. Mais ils vont cependant tous deux en tirer des conclusions assez différentes.

Ce que l'on va donc chercher à montrer, c'est qu'à partir de la lecture d'un même texte, lecture qui de façon générale semble présenter de nombreux points communs, ce sont deux éthiques opposées qui se mettent en place. L'une est conditionnée par la fin spéculative de l'éthique et valorise l'accomplissement de l'individu en tant que tel, alors que l'autre s'inscrit dans une perspective nettement plus politique. Les conceptions respectives de l'amour de soi sont, à cet égard, révélatrices.

L'individualisme éthique de Jean Buridan

L'éthique de Buridan est fondée sur une double exigence : rendre compte des conditions de la liberté et du bonheur de l'acteur moral. L'enjeu est d'indiquer comment l'homme libre doit mener une vie bonne qui conduise au bonheur. Dans cette perspective, la question de l'amour de soi est reliée au thème stoïcien du *secum morari*, *via* une influence très forte des *Lettres à Lucillius* de Sénèque[16]. Quelles en sont les conséquences pour la question de la hiérarchie des dilections et comment Buridan répond-il aux questions soulevées ?

15. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 199rb : « Sed videtur mihi quod ista ratio non sit bona. Nam si maior esset vera sequeretur quod quilibet homo deberet magis amare quemlibet hominem meliorem se quam seipsum quod prius negatum est. Sequeretur etiam quod pater et mater deberunt quecumque magis amare meliorem filio quam filium quod esset omnino innaturale. Videtur ergo michi dicendum quod amor ortum habet ex aliqua coniuctione vel convenientia connaturali amantis ad amatum, ideo dicebatur in octavo quod amicitia omnis fundatur in aliqua similitudine vel in proportione aliqua. »

16. L'influence de Sénèque sur l'éthique de Buridan a été bien montrée par J. Walsh, « Buridan and Seneca », *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), p. 23-40.

Les autres et moi

C'est la finalité spéculative de l'éthique qui permet de déterminer vers qui doit se tourner en priorité notre amour. Buridan enjoint donc fortement l'homme vertueux, apte au premier type d'égoïsme, à se préférer aux autres. L'homme bon doit davantage s'aimer lui-même que n'importe quelle autre créature :

> Selon le second amour, l'homme doit grandement s'aimer lui-même puisque, par cet amour, nous nous efforçons d'atteindre la vertu, par lui nous acquérons la perfection propre et convenable de l'âme supérieure, à savoir rationnelle, et par conséquent, par cet amour, nous parvenons à la félicité humaine[17].

Il n'est donc pas question de préférer de manière absolue toute personne qui serait meilleure. La finalité même de l'éthique, la spéculation, nous impose, en effet, d'aimer celui qui nous apporte les plus grands biens. Mais autrui ne nous apporte directement que des biens extérieurs, et ce n'est qu'indirectement qu'il peut nous apporter les biens intrinsèques qui sont les plus grands. Buridan prend à cette occasion l'exemple du rapport d'un maître et de son élève : le maître peut prédisposer l'élève à la vertu par son enseignement, mais ce n'est que par lui-même que l'élève pourra y parvenir. L'aide apportée pour qu'il parvienne à la félicité est indirecte. Nous sommes donc seuls à pouvoir nous fournir les plus grands biens, et de la sorte nous sommes à nous-mêmes notre plus grand bienfaiteur. Buridan précise immédiatement que cette injonction à l'amour de soi est valable de façon absolue, en mettant de côté toute obligation, c'est-à-dire tout conflit d'intérêts et de devoirs. De façon générale, l'homme bon fait ce que lui dicte la droite raison, et celle-ci l'incline à s'aimer. Quelles sont les obligations qui pourraient conduire à relativiser cette injonction ? Buridan en envisage deux : le rapport aux amis et le rapport à la communauté.

En étudiant le rapport à la communauté, comme un cas particulier du rapport entre un tout et sa partie, Buridan apporte une précision dont l'importance apparaîtra par la suite : le vertueux n'est lié qu'à la communauté dont il est une partie connaturelle. Le conflit, qui intervient quand on s'interroge sur la primauté de l'amour de soi ou de l'amour de la communauté, est exemplifié par la question du sacrifice de soi pour le bien commun. Le citoyen vertueux doit-il perdre la vie pour la sauvegarde de la communauté politique à laquelle il appartient ? Le cadre général adopté par Buridan est celui de Siger de Brabant : un tel sacrifice en tant qu'il témoigne du courage, donc de la vertu, du citoyen est d'abord un acte d'amour de soi, même si les effets en sont

17. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 198va : « Amore secundo debet homo seipsum valde diligere quia illo amore nitimur ad opera virtutum, ipso acquirimus anime superiori scilicet rationali propriam et debitam perfectionem et per consequens illo amore provenimus ad humanam felicitatem. »

bénéfiques pour la communauté entière[18]. Néanmoins, Buridan doit considérer la réponse d'Henri de Gand à ce problème[19] : de façon générale, il faut toujours préférer un bien spirituel à un bien temporel. En revanche, quand les deux biens sont de même nature, il faut pourvoir au bien commun, puisqu'une telle action procure de la vertu, c'est-à-dire un bien spirituel propre. Seul l'état d'extrême nécessité (la proximité d'une mort qui mettrait en danger le salut de notre âme) peut nous conduire à préférer le bien propre. Par prudence, Buridan ne donne pas son avis sur les conclusions d'Henri de Gand. Cependant, même sans lire entre les lignes, il semble évident que le maître picard ne souscrit pas entièrement à cette vision des choses. En effet, Buridan a exposé de façon très claire que le salut de la Cité ne relève pas de l'éthique, mais de la politique. Or, le but des réflexions sur l'amitié et l'amour est d'abord permettre de mener une vie décente. En outre, l'éthique est, vis-à-vis de la politique, dans une position de science subalternante par rapport à une science subalterne : c'est elle qui donne ses principes à la politique. La seconde cause de la défiance de Buridan envers cette primauté supposée du bien commun est la suivante : de nombreux hommes vulgaires mettent en avant l'amour absolu du bien commun, dans la mesure où ils y trouvent moyen de s'enrichir de biens matériels :

> Mais beaucoup de vulgaires, ne considérant que les biens temporels, croient absolument aimer davantage le bien commun, et le leur recommandent puisque, à partir de leurs actions, ils s'enrichissent de biens temporels[20].

Le rapport aux amis soulève des difficultés plus délicates dans la mesure où Buridan soutient, à la suite d'Aristote, d'une part que le sage a besoin d'amis, et d'autre part que cette relation amicale est une relation entre vertueux. Il semblerait donc que l'on trouve là une situation où le principe discuté devrait s'appliquer absolument. À ce niveau, les paradoxes de la philautie peuvent sembler plus ardus. Deux principes généraux de prime abord contradictoires sont avancés ici par Buridan. D'une part, charité bien ordonnée commence par soi, et d'autre part l'homme bon se comporte envers autrui (et spécialement envers ses amis) comme envers lui-même. Ici, tout est question de degrés : Buridan souligne d'abord que l'ami ne peut nous procurer directement le

18. Voir SIGER DE BRABANT, *Quaestiones morales*, q. 5, p. 103. Sur la question du sacrifice, L.-B. GILLON, « Le sacrifice pour la patrie et la primauté du bien commun », *Revue thomiste*, 49 (1949), p. 242-253, et plus généralement E. KANTOROWICZ, *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, 2004, p. 127-166.

19. HENRI DE GAND, *Quodlibet IX*, q. 19, « Utrum bonum proprium magis sit procurandum quam commune », dans *Opera omnia*, vol. 13, éd. R. MACKEN, Leuven, 1983.

20. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 200ra : « Multi tamen vulgares nichil considerantes nisi de bonis temporalibus credunt simpliciter magis amare bonum communem, et commendant eos, quia ex eorum operibus lucrantur in bonis temporalibus. »

souverain bien. Il faut donc y pourvoir par soi[21]. Le maître picard ne reprend pas à son compte (contrairement à plusieurs autres commentateurs médiévaux) l'idée d'Aristote selon laquelle être la cause des actions vertueuses d'un ami est un bien. Buridan convient seulement que les biens extérieurs doivent être, sinon attribués à l'ami, du moins partagés entre amis, dans la mesure où ils sont utiles pour agir de façon vertueuse[22].

L'examen d'un cas concret permettra de mieux comprendre les enjeux implicites de notre rapport aux amis. Imaginons deux amis également vertueux, Platon et Socrate. Socrate doit-il accepter que Platon devienne pape ou roi ? Ce qui est en jeu ici, c'est la rupture d'égalité, qui est nécessaire à l'amitié véritable. Donc, si Socrate l'accepte, il sacrifie son bien propre, à savoir sa relation vertueuse avec Platon. En outre, puisque les deux amis sont également vertueux, Socrate pourrait revendiquer pour lui la fonction de pape. Buridan répond d'abord à la première question en soutenant que la rupture d'égalité sociale n'entraîne pas une dissolution de l'amitié. De fait, la vertu de Platon et sa bienveillance envers Socrate subsistent et ne sont pas incompatibles avec sa nouvelle charge. Mais c'est la réponse à la seconde question qui se révèle la plus intéressante. En premier lieu, puisque l'égoïsme vertueux suppose de suivre sa droite raison, chacun des deux amis doit être capable de s'estimer à sa juste mesure. C'est alors à celui qui s'en croit digne d'accepter la charge. Supposons maintenant que les deux amis en soient également dignes, et que ce bien extérieur soit indispensable pour notre accès à la félicité. Alors, c'est le bien propre qui prime[23].

Il apparaît donc qu'une juste estime de soi est nécessaire à la pratique vertueuse de la philautie, dans la mesure où celle-ci est ordonnée au souverain bien et à la félicité que l'on en retire. Ceci nous conduit donc au dernier aspect de notre problème : puisque Dieu est considéré comme le souverain bien, l'amour de soi ne doit-il pas s'effacer devant l'amour de Dieu ?

Dieu et moi

La fin de la question 7 du livre IX, consacrée à la philautie, aborde, après avoir énoncé l'injonction à s'aimer, la question de l'amour de Dieu

21. *Ibid.*, L. IX, q. 4, f. 196rb : « Et ad huc non debet intelligi quod quantum ad tria predicta homo ad se et ad amicum se debeant habere omnino eodemmodo scilicet secundum eundem gradum. Vir enim virtuosus maiori affectu vult sibi ipsi bonum quam amico. Bonus enim sibi ipsi tribuit summum bonum scilicet opus virtuosum quod non potest amico tribuere nisi forte persuasione vel aliquo tali modo sicut minister. »

22. *Ibid.*, L. VIII, q. 12, f. 179ra : « Dicam etiam quod amicus verus scilicet secundum amicitiam virtuosam vult amico maxima bona corporalis et maxima bona exteriora et maxima bona sensualis delectationis quia ipse vellet amico operationes vitutum ad extremum perfectionis. »

23. L'exemple est développé dans *Quaestiones super Ethicorum*, L. VIII, q. 12, f. 179va.

comme une sorte de corollaire[24]. Un argument *quod non*, opposé à l'égoïsme, avait en effet soulevé la question de la supériorité de l'amour de Dieu. Or, Buridan accepte cette supériorité, et il la réitère explicitement dans la question 5 du livre X consacrée à la félicité[25]. Il semble bien, donc, que l'on ait ici une application du principe : Dieu doit être aimé en tant qu'il est ce qu'il y a de plus aimable. Cependant deux restrictions doivent être apportées. En premier lieu, on l'a vu, le principe doit respecter la dimension naturelle de l'amour ; en second lieu, c'est avant tout comme cause finale que l'amour de Dieu s'impose à nous.

Concernant le premier point, Buridan souligne que l'amour répond à deux conditions, à savoir la bonté et la connaturalité ou l'intimité de l'objet. L'une des deux conditions peut relativiser l'autre. Par exemple, une mère aimera son fils même s'il ne remplit pas complètement le critère de bonté. Dans le cas de Dieu, Buridan convient que l'on a affaire à un objet qui remplit à l'infini (c'est-à-dire parfaitement) ces deux conditions. Dieu m'est plus intime à moi-même que je ne le suis, et il est infiniment meilleur. Le principal argument avancé par Buridan est d'ordre théologique : la charité incline à l'amour de Dieu, or la droite raison ne peut prescrire le contraire de cette vertu théologale. Comment faut-il comprendre ce retour du théologique dans l'éthique de Buridan ? C'est le second point qui le permet. De fait, ce qui justifie avant tout l'amour de Dieu, c'est son statut de cause finale : Dieu est la fin de l'ordre essentiel de toute chose, l'amour doit être ordonné à la meilleure fin, donc l'amour de soi n'a de fin plus haute que l'amour de Dieu. C'est donc uniquement selon la considération de la cause finale que l'on peut relativiser l'amour de soi :

> Et on confirme cette conclusion : puisque Dieu par un ordre essentiel est cause finale de tous les étants, de toutes les dispositions et opérations convenantes, pour cette raison rien ne doit être accompli ou subi sinon en raison d'une finalité divine. Et il ne faut donc pas non plus aimer. Nous argumentons donc ainsi : quel que soit celui que nous devons aimer, nous le devons en raison de Dieu, mais pour chaque chose de cette sorte, on doit davantage L'aimer. Nous devons donc aimer Dieu davantage que n'importe qui d'autre. [...]. Nous argumentons donc ainsi : nous devons davantage l'aimer que nous-mêmes celui qui m'est

24. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. IX, q. 7, f. 199rb : « Postea ponendum est quod homo debet magis amare deum quam seipsum etiam secundum dictamen rationis humane. »

25. *Ibid.*, L. X, q. 5, f. 212rb : « Et est omnibus indubitabile quod homo debeat secundum rectam rationem magis amare deum quam seipsum ». Sur la reprise par Buridan du thème de la félicité comme contemplation et amour de Dieu, J. BIARD, « La place de la félicité intellectuelle dans l'éthique buridanienne », dans *Miscellanea Mediævalia, Bd. 26, « Was ist Philosophie im Mittelalter ? »*, Berlin, 1998, p. 977-983.

grandement intime, qui est à l'infini meilleur absolument que moi, et qui est bien meilleur que moi-même. Or Dieu est de cette sorte[26].

Dieu en tant que cause finale ordonne notre amour. Cependant, ce déplacement théologique de la question se fait dans un cadre qui reste de part en part aristotélicien. Il s'agit d'inscrire l'amour de soi dans un univers téléologiquement ordonné. C'est Dieu en tant que cause finale qui doit être le plus aimé puisqu'il est meilleur que moi et se trouve fortement et intimement lié à moi par une convenance naturelle, mais l'introduction d'un argument de type téléologique a une fonction bien précise : il s'agit de poser un au-delà de la philautie qui permette de l'ordonner correctement à la recherche de la félicité. Ainsi, l'amour de Dieu, comme horizon de l'éthique, remplit un rôle régulateur[27].

Il apparaît donc nettement que la subordination de l'amour de soi à l'amour de Dieu a pour fonction évidente de renforcer le primat du rapport à soi par rapport à tout amour pour une autre créature. Buridan développe donc une éthique fortement naturaliste et individualiste, où l'accomplissement éthique de soi, l'accès au souverain bien, s'impose à toute restriction liée au bien commun. Dans la vision médiévale du monde, où l'appartenance à une communauté est fondamentale, c'est assurément un progrès dans le sens d'une émancipation physique et morale de l'individu. La comparaison avec Oresme permettra de s'en assurer.

La dimension politique de l'amour de soi chez Nicole Oresme

La perspective adoptée par Oresme dans sa lecture de l'éthique est assurément nettement différente de celle de Buridan, et une telle différence apparaît dès le prohème de son commentaire. Oresme y indique, certes, que la finalité de cette science de la moralité est de montrer au moyen d'arguments rationnels comment agir bien et être heureux, c'est-à-dire être bon absolument. Mais le maître normand ajoute aussitôt que ce savoir est utile autant pour le

26. *Ibid.*, L. IX, q. 7, f. 199vb-200ra : « Et confirmatur hec conclusio : quia deus essentiali ordine est causa finalis omnium entium omnium habituum et operationum convenientium, ideo nichil est agendum vel patiendum nisi finaliter propter deum, nec ergo amandum. Arguemus ergo sic, quicquid debemus amare, illud propter deum debemus amare, sed propter unumquodque tale et illud magis, ergo magis debemus amare deum quam aliquid alium. [...] Arguamus ergo sic : illum magis debeo amare quam me ipsum, qui mihi est valde intimus, qui in infinitum est melior simpliciter me, et qui multo est michi melior quam egomet, sed deus est huiusmodi. »

27. Pour cette raison, il semble difficile de suivre tout à fait B. Sère (*Penser l'amitié...*, p. 312) quand elle veut faire de Buridan le promoteur d'un humanisme qui se passe de Dieu. Quoi qu'il en soit de la pertinence de cette conception de l'humanisme empruntée à R. Brague, on ne peut pas nier que le discours scolastique, quel qu'il soit, s'inscrit, à des degrés divers, dans un univers chrétien.

salut de l'âme que pour celui du royaume. Ici, il ne fait aucun doute que l'horizon d'attente du texte, formé par le roi et son entourage, influence nécessairement l'interprétation du texte[28]. Or, les incidences sur la conception de l'amour de soi sont importantes. De fait, Oresme précise encore dans son prologue que l'amour du bien public est le meilleur après l'amour de Dieu. D'emblée, donc, la hiérarchie des dilections semble clairement établie :

> D'autre partie, l'estude de telz [cod., tous éd.] engendre et embat ou acroist es cuers de ceuls qui y entendent, affeccion et amour au bien publique qui est la meilleur qui puisse estre en prince et en ses conseilliers, après l'amour de Dieu[29].

Il n'en reste pas moins que l'amour de soi remplit une fonction politique bien précise.

Amour et justice

Le premier point qui permet une juste compréhension de la fonction de l'amour de soi selon Oresme, c'est la reprise par ce dernier d'une définition de l'amitié que l'on trouve chez Thomas d'Aquin. Dans son commentaire de l'*Éthique*, le dominicain définit l'amitié comme une disposition à choisir, qui appartient au genre constitué par la vertu de justice[30]. C'est une définition que Buridan, pour sa part, refuse explicitement[31]. Oresme, lui, la reprend à son compte, et d'une certaine façon la radicalise : « amistié est un habit electif en la maniere que est vertu, et aussi comme une espece de vertu reduite ou ramenee a justice[32] ». La conséquence la plus immédiate de cette subordination de l'amitié à la justice est l'insistance mise sur la notion de rétribution (rendre à chacun son dû) et de rapport proportionnel.

Cette insistance apparaît notamment dans l'étude d'un exemple. Supposons que deux personnes soient prisonnières et que l'on ait les moyens d'en faire libérer une, sachant que l'autre sera exécutée. Qui faut-il faire libérer ? Oresme examine un premier cas où ces deux personnes sont respectivement mon père et mon fils. On a affaire à un cas où, pour l'un, nous

28. Sur cette question de l'horizon d'attente des œuvres françaises de Nicole Oresme, C. GRELLARD, « Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs... ». De façon générale, sur cette partie de l'œuvre oresmienne, S. PIRON, *Nicole Oresme...* ; S. M., Babbitt, *Oresme's* Livre de politiques *and the France of Charles V*, Philadelphie, 1985.

29. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, prol. (p. 99).

30. THOMAS D'AQUIN, *Sententia super libros Ethicorum*, L. VIII, l. 1, n. 1, *Opera omnia*, 47/2, Rome, 1969 : « amicitia autem est quaedam virtus, inquantum scilicet est habitus electivus, ut infra dicetur : et reducitur ad genus iustitiae, inquantum exhibet proportionale ut infra dicetur, vel saltem est cum virtute, inquantum scilicet virtus est causa verae amicitiae ».

31. JEAN BURIDAN, *Quaestiones super Ethicorum*, L. VIII, q. 3, f. 170va-171rb.

32. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. VIII, c. 1, gl. 2 (p. 410).

sommes dans une relation de bénéficiaire (avec son père) et, dans l'autre, dans une relation de bienfaiteur (avec le fils). En outre, le père est plus proche de son fils que l'inverse, et l'amour pour son fils est plus naturel. L'affection et l'amitié conduiraient donc à préférer la libération du fils puisque l'amour pour le fils est plus grand que l'amour pour le père. Cependant, après avoir énoncé les raisons *pro et contra*, Oresme conclut :

> Et donques a propos je conclu et di que ou cas dessus mis, cest homme est plus tenu a delivrer son pere comme son bienfaicteur non obstant que il doie plus amer son filz. Et semble que l'obligacion que cest homme a vers son pere est aussi comme legale et de justice ou prouchaine. Et l'obligation que il a vers son filz est aussi comme moral et de amistié. Et vérité est que justice est a prefere et abstraint plus que amistié[33].

Ensuite, il examine un second cas où les deux personnes sont respectivement un ami de lignage (en l'occurrence son père) et un ami très vertueux. On trouve donc cette fois un problème lié au principe débattu : le plus aimable doit-il être le plus aimé ? Cette fois, Oresme ne tranche pas aussi clairement. De façon générale, il reprend la nuance que Buridan avait apportée à ce principe : l'amour doit être naturel. Il faut donc préférer l'ami de lignage car cette amitié n'est pas soumise à la fortune, contrairement à l'amitié vertueuse. Cependant, si l'on respecte les principes de justice distributive, il faut peser les degrés de vertu et de parenté et les bienfaits reçus de chacun des deux amis. Il faut donc agir en se fiant à la prudence et adapter les principes éthiques en fonction des circonstances. C'est un pragmatisme que Oresme ne renie jamais.

Quoi qu'il en soit, on voit l'importance de la notion de justice dans la définition de l'amitié. Quelles en sont les conséquences pour l'amour de soi, mais aussi pour la question qui nous préoccupe, à savoir la hiérarchie des dilections ? Toutes choses égales, Oresme estime qu'il faut appliquer le principe tel quel, et préférer les hommes les plus vertueux :

> Si comme a ceulz qui sont d'un lignage, il est legier a savoir que l'en est plus tenu a celui qui est le plus prouchain. Et de ceulz qui sont vertueus, l'en scet bien que l'en est plus tenu au meilleur, etc. se les autres choses sont pareilles[34].

En même temps, cependant, Oresme conclut le chapitre consacré à la philautie en soulignant qu'un tel principe peut également conduire à la défense de l'égoïsme. De fait, outre que chacun est à soi-même son propre bienfaiteur, l'égoïsme se justifie en ce que le vertueux qui s'octroie les biens fait partie de ces meilleurs. En soi, donc, Oresme ne semble pas rejeter l'amour de soi. Il est

33. *Ibid.*, L. IX, c. 3, gl. 8 (p. 460-459).
34. *Ibid.*, L. IX, c. 3, gl. 6 (p. 459).

parfaitement légitime pour l'homme vertueux de se préférer à autrui[35]. Oresme semble ici ne pas considérer qu'il soit opportun de hiérarchiser les vertueux, mais seulement de les distinguer du *vulgum pecus*. Cependant cet amour de soi doit être relativisé en amont et en aval, par l'amour de Dieu et par l'amour du bien public.

En premier lieu, il y a une supériorité absolue de l'amour de Dieu. Ce qui est notable, c'est que l'introduction de l'amour de Dieu se fait précisément au moyen du principe selon lequel il faut aimer les meilleurs. Comme Buridan, Oresme nuance ce principe en défendant l'idée que tout amour doit être fondé sur la bonté et l'intimité, mais comme Buridan, il estime que Dieu remplit ces conditions par excellence. Dieu est ce qu'il y a de plus proche de nous-mêmes et il est d'une bonté incomparable. Oresme ajoute deux autres arguments : Dieu est cause de tous les biens et il est le souverain bien[36]. Ainsi, là encore, Dieu joue un rôle de point focal pour l'amour des créatures, point focal qui va permettre de hiérarchiser les dilections en fonction de leur « divinité ». Cependant, cette fois, l'amour de Dieu ne sert pas à justifier l'amour de soi, mais plutôt à donner un modèle à l'amour qui est dû au roi. De fait, comme l'amour de la créature pour Dieu, l'amour du sujet pour le roi est par excellence une relation déséquilibrée. L'amour du sujet relève de la concupiscence et de la révérence (de même que l'amour de la créature pour Dieu est faite de révérence), alors que l'amour du roi pour les sujets est empreint de bienveillance, comme celui de Dieu pour les créatures[37]. C'est la distance due au pouvoir qui creuse ce déséquilibre, mais malgré tout une forme d'amitié demeure possible en raison de l'amour du roi pour le bien commun, c'est-à-dire l'ensemble de ses sujets.

Cette remarque sur le déséquilibre de l'amitié (au sens impropre) qui unit le roi et ses sujets nous conduit au deuxième amour qui borne l'amour de soi, à savoir l'amour du bien commun[38]. Là encore, c'est l'étude d'un exemple concret qui manifeste cette supériorité du bien commun. Oresme reprend l'exemple donné par Buridan de l'ami appelé à de hautes fonctions (ici l'ami est appelé à devenir roi). Peut-on accepter de perdre une relation vertueuse, sachant que l'ami devenu roi ne pourra plus être notre ami au sens strict (celui qui convie et commerce avec nous), mais seulement dans le sens d'une bienveillance générale ? L'amour de soi, l'acquisition des vertus grâce à un ami, doit-il s'effacer face au bien commun ? Pour justifier cet effacement,

35. *Ibid.*, L. IX, c. 11, gl. 17 (p. 483).

36. *Ibid.*, L. IX, c. 11, gl. 17, p. 483 ; NICOLE ORESME, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, L. VII, c. 1 (éd. A. D. MENUT, Philadelphie, 1970, p. 278a).

37. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, L. VIII, c. 11, gl. 7, pour Dieu (p. 428), L. VIII, c. 15, gl. 2 pour le roi (p. 437). Voir S. PIRON, *Nicole Oresme*..., p. 88.

38. Sur les rapports d'amitié entre un roi et ses sujets chez Oresme, voir les analyses de B. SÈRE, *Penser l'amitié*..., p. 199-209.

Oresme reprend un argument que Buridan avait explicitement refusé : c'est la justice qui nous enjoint à accepter la promotion de notre ami, non pas seulement en ce qu'il s'agirait de récompenser les mérites de cet ami, mais parce que cette promotion est utile au bien commun qui doit être préféré au bien propre. C'est l'autorité de Cicéron qui est appelée à ce propos : nous ne sommes pas nés seulement pour nous, mais pour nos parents, nos amis et notre pays[39] :

> Et donques il veult que il demeure son ami pour le bien de soy mesme. Et est a savoir que quant est au mouvement et au fait qui vient de l'abit d'amisité et pour amistié sauver et garder et continuer, un homme de simple estat ne vouldroit pas que son ami fust fait roy ou empereur. Car par ce ne pourroit il plus convivre ne converser avecques lui comme avecques ami familairement. Mais quant est a justice et selon vérité et à simplement parler, se son ami estoit digne de tel excellence il le devroit vouloir, tant pour l'amour de ce que en voulant il œuvre selon vertu, tant pour l'amour du bien publique qui est a preferer à son propre[40].

Il y a donc un effacement de l'amour de soi face à l'amour de Dieu et l'amour des autres, entendus comme communauté politique. Ce qui est remarquable, c'est qu'Oresme ne cherche nullement à réintroduire l'amour du prochain par ce biais. Tant l'amour de soi que l'amour d'autrui sont finalisés par l'amour du bien commun. L'éthique est donc nettement subordonnée à la politique.

Pour une politique de l'amour

On a déjà signalé le pragmatisme éthique dont fait preuve Oresme, mais il faut à nouveau le rappeler. Pour Oresme, c'est à la prudence qu'il revient de trancher les conflits de devoirs et de hiérarchiser les amours. Il ne faut donc pas comprendre l'effacement de l'amour de soi comme une dévalorisation du moi, mais comme une imbrication de ce moi dans une communauté dont il est une partie naturelle. De fait, Oresme insiste à la suite d'Aristote pour faire de l'amour de soi l'origine de notre action envers autrui. En se faisant du bien, on fait du bien à autrui. Oresme reprend à son compte le proverbe « aimer autrui comme soi-même[41] » et y voit la source de l'action politique. Deux exemples suffiront à l'illustrer. Reprenant l'exemple du sacrifice de soi pour la communauté ou pour autrui (une part de la communauté), Oresme souligne que ce n'est jamais une nécessité absolue de se sacrifier. Il donne en exemple ces saints qui ont jugé plus utile pour la foi d'éviter les persécutions. Le sacrifice doit donc être commandé par d'autres vertus et d'autres motifs qu'il faut précisément peser. Un motif acceptable est constitué, par exemple, par la

39. NICOLE ORESME, *Livre de Ethiques*, VIII, 1, gl. 4, p. 411, pour la citation de Cicéron.
40. *Ibid.*, VIII, 11, gl. 12 (p. 428).
41. Proverbe qui fait écho à Mt, 19, 19 : « aime ton prochain comme toi-même. »

sauvegarde du pays. Chaque fois, c'est la prudence qui doit juger de l'utilité publique de ce sacrifice. Non seulement l'amour de soi peut légitimer le refus du sacrifice, mais en outre et c'est le deuxième exemple, il est une composante essentielle de la vie politique. Glosant la critique aristotélicienne du système politique proposé par Platon, Oresme, dans son commentaire du livre II de la *Politique*, revient sur la question de la philautie en soulignant qu'il s'agit d'une chose naturelle dont le défaut n'est que dans l'excès. La naturalité de la philautie sert donc à légitimer ici la possession par chacun d'un bien propre. Ce bien propre a une valeur en tant que partie du bien commun. Le souci du bien commun relève principalement du souverain. Quant au sujet, il doit d'abord s'occuper de son bien propre et, ce faisant, il contribue au bien commun :

> Et pour ce chescun aime naturellement son propre bien. Phylauton signifie en grec amant soy meisme, et est dit de philos qui signifie amour ou amer. Et ce ne est pas chose vitupérable[42].

Il apparaît donc finalement comment, en partant d'un même texte aristotélicien valorisant la philautie, ce sont deux éthiques radicalement différentes qui se mettent en place. Chaque fois, c'est le point focal constitué par l'amour de Dieu qui permet de valoriser l'amour de soi et l'amour du bien commun. Mais, par-delà cette convergence, ce sont bien deux visions du monde qui s'opposent. L'une inspirée par le stoïcisme défend l'accomplissement personnel de chaque individu. Et il faut souligner que cette éthique s'accompagne d'un optimisme tel que, pour Buridan, nul n'est perverti au point de ne pas pouvoir s'aimer du tout. L'autre, en revanche, est marquée par l'engagement dans l'action politique, dans la nécessité de soutenir l'action d'un prince occupé à la reconquête du territoire national. Dans les deux cas, ce sont des éthiques qui, pour scolaires ou scolastiques qu'elles puissent paraître, sont profondément ancrées dans la pratique.

Christophe Grellard – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut universitaire de France – Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, UFR de Philosophie, 17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris Cedex 05

42. Nicole Oresme, *Livre de Politiques*, II, 5 (p. 82a) ; voir aussi *Ibid.*, II, 3 : « Item vérité est que les princes et les personnes publiques doivent plus curer du bien commun que du leur propre, car ils sont a ce ordenés et députés. Mes les personnes privees doivent plus curer de leur bien propre et en ce faisant ils curent et font assés pour le bien commun » (p. 78b).

Dieu, les autres et moi : La hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Âge

Cette étude examine, à partir de l'analyse de l'amour de soi par Jean Buridan (*ca* 1300-1361) et Nicole Oresme (*ca* 1320-1380), comment un même texte d'Aristote peut conduire, à travers l'exercice scolaire du commentaire, à la mise en place de deux types d'éthique différents, ancrés dans des contextes différents. Jean Buridan est solidaire du développement d'une forme d'individualisme fondé sur l'accomplissement de soi, tandis que Nicole Oresme insiste davantage sur la dimension politique de l'éthique, en défendant le primat du prince et de la communauté sur l'individu.

Amitié – amour de soi – hiérarchie – politique – individualisme

God, Others and I : The Hierarchy of the Dilections in the Later Middle Ages

By analysing the case of self love in John Buridan's and Nicole Oresme's philosophy, this study examines how the same text of Aristotle's *Ethics* can generate two different kinds of ethics belonging to two different contexts. John Buridan favours the development of a kind of individualism, whereas Nicole Oresme insists on the political dimension of ethics and on the primacy of the prince and the community.

Friendship – self love – hierarchy – politics – individualism

Médiévales 63, automne 2012, p. 123-144

Ryan LAVELLE

CAMPAGNES ET STRATÉGIES DES ARMÉES ANGLO-SAXONNES PENDANT L'ÉPOQUE VIKING

> La plupart des historiens récents ont été tellement occupés à amener leurs armées sur le champ de bataille qu'ils ne se sont pas laissé le loisir de considérer ce qu'elles pouvaient bien faire une fois arrivées là.
>
> John Gillingham[1]

Même si ce commentaire incisif de John Gillingham porte sur les champs de bataille de la Troisième Croisade plutôt que sur ceux de l'Angleterre anglo-saxonne, il peut servir d'introduction à notre propos. Les armées médiévales, nous rappelle Gillingham, n'étaient pas seulement recrutées dans le but de gesticuler face à l'ennemi et d'assurer la cohésion sociale : elles servaient à combattre. Néanmoins, la situation qu'il dénonçait en 1984 a grandement évolué depuis, et il est sans doute plus facile que par le passé de se faire une idée des stratégies de campagne au cours du Moyen Âge, et même à l'époque anglo-saxonne. Dans une discussion sur la « grande stratégie » du xᵉ siècle, Richard Abels a observé que, bien que nous ne sachions que peu de chose sur les tactiques anglo-saxonnes sur le champ de bataille, les mouvements stratégiques des armées pouvaient être étudiés à partir des sources[2]. Les arrangements logistiques des forces anglo-saxonnes et vikings au cours du ixᵉ-xᵉ siècle étaient, bien sûr, liés aux moyens par lesquels elles étaient financées, levées et armées, d'où l'importance du ravitaillement des armées sur le théâtre d'opérations et de leurs déplacements par voie terrestre, qui font l'objet de cet article[3].

1. J. GILLINGHAM, « Richard I and the Science of War in the Middle Ages », dans Id. et J. C. HOLT dir., *War and Government in the Middle Ages*, Woodbridge, 1984, p. 78-91, *sp.* p. 78 : « Most recent historians have been so busy getting their armies into the field that they have left themselves little room in which to consider what they did once they were there. »

2. R. ABELS, « English Tactics, Strategy and Military Organization in the Late Tenth Century », dans D. SCRAGG dir., *The Battle of Maldon, AD 991*, Oxford, 1991, p. 143-155, *sp.* p. 143-145. Pour un regard sur la Francie à peu près à la même époque, *cf.* S. COUPLAND, « The Carolingian Army and the Struggle against the Vikings », *Viator*, 35 (2004), p. 49-70.

3. Cet article poursuit la réflexion entamée dans un chapitre de mon livre, *Alfred's Wars : Sources and Interpretations of Anglo-Saxon Warfare in the Viking Age*, Woodbridge, 2010. Je remercie grandement Caroline Palmer, de Boydell & Brewer, pour la permission d'utiliser ce travail, Alban Gautier pour son aide essentielle à la traduction, et les relecteurs anonymes de *Médiévales* pour leurs suggestions.

Si l'on invoque pour commencer les « principes militaires universels » mis en lumière par les spécialistes de stratégie militaire dans des travaux portant sur des périodes très diverses, il faut avant tout discuter l'équilibre des différents facteurs. Ainsi, des concepts stratégiques modernes tels que le « C^3I » (*Command, control, communication and intelligence* : commandement, contrôle, communication et renseignement) sont difficiles à transposer dans le contexte du Haut Moyen Âge[4] : ce point fera l'objet d'un premier développement. Je me pencherai ensuite sur l'importance du prestige et de quelques autres principes autour du cas d'Alfred le Grand, dans le contexte d'une guerre défensive au cœur du royaume de Wessex à la fin du IXe siècle. En troisième lieu, j'évoquerai la composition de forces offensives projetées hors du Wessex, surtout celles du roi Æthelstan au milieu du Xe siècle. Enfin, je considérerai certains aspects de la mobilité et de la cohésion d'une force à la lumière de quelques cas de l'époque viking, à travers la question des éclaireurs et du train de ravitaillement.

Observations sur la conduite d'une campagne pendant le Haut Moyen Âge

Les stratégies de campagne se comprennent mieux si l'on considère les problèmes rencontrés par une armée en mouvement sur un territoire. Cela vaut pour les campagnes vikings en Angleterre, mais aussi pour les campagnes ouest-saxonnes et merciennes du Xe siècle. Les principaux facteurs à considérer sont :

1. Le ravitaillement et les fournitures. Une force armée devait se rapprocher de centres de pouvoir où la nourriture était collectée et/ou être en mesure d'acquérir des fournitures en razziant, en pillant et/ou en achetant de la nourriture.
2. La cohésion et la coordination. Une force armée devait rester si possible groupée, afin de maintenir sa dynamique et de minimiser la vulnérabilité des petits groupes et des guerriers isolés, tout en se préservant contre l'éventualité de la maladie (ce dernier point était surtout fonction de la taille de l'armée).
3. Le prestige. Une force devait se montrer victorieuse, prenant possession et gardant le contrôle de centres de pouvoir et/ou de villes (ou, dans le cas des défenseurs, assurant leur défense), et devait remporter des victoires lorsque des combats avaient lieu.

Bien que nécessairement simpliste, le modèle fournitures-cohésion-prestige pourrait être appliqué à la plupart des campagnes médiévales, ainsi qu'à beaucoup de campagnes militaires antiques et modernes. Il indique la

4. *Cf.* le compte rendu par Gareth Williams de l'ouvrage de P. GRIFFITH, *The Viking Art of War*, Londres, 1995, dans *Early Medieval Europe*, 6 (1997), p. 106. La définition du C^3I est tirée de K. MACKSEY et W. WOODHOUSE, *The Penguin Encyclopedia of Modern Warfare from the Crimean War to the Present Day*, Harmondsworth, 1991, p. 60.

« hiérarchie de besoins » d'une force au cours d'une campagne, au sens où l'entend A. H. Maslow : un individu aurait d'abord des besoins physiologiques de base, puis un sentiment d'identité collective, puis en dernier lieu un effort d'auto-actualisation, de « réalisation de soi »[5]. L'art de la logistique aux époques pré-modernes est maintenant un domaine d'étude bien établi[6], et l'on sait par les travaux d'observateurs comme Bernard Bachrach[7] que l'équilibre entre les pratiques logistiques peut être étudié. Maintenir un tel équilibre n'était peut-être pas une préoccupation consciente des chefs d'armées médiévaux, mais cela semble avoir eu une influence sur les décisions prises. Le ravitaillement de l'armée en nourriture avait sans doute la priorité sur le souci de la garder en ordre de marche, et même sur le maintien et l'amélioration du prestige (qui représentait pourtant sans aucun doute une préoccupation plus immédiate du chef d'armée). Chacun de ces facteurs est significatif et a pu jouer un rôle dans la prise de décision ; mais en définitive, l'acquisition du prestige était la forme de « réalisation de soi » dont un commandant avait besoin.

Comme dans le modèle de motivation humaine de Maslow, trop d'attention portée à un facteur aurait été préjudiciable aux autres. Se procurer de la nourriture et des fournitures (en vieil anglais *feorm* ou *fostre*[8]) en ravageant le pays ennemi était un objectif stratégique en lui-même, mais une armée occupée à piller manquait de cohésion et ses composantes, comme le remarque John Gillingham, étaient vulnérables aux attaques si une force ennemie était proche[9]. Si, en raison d'un approvisionnement insuffisant, il fallait compter sur le pillage, l'inertie devenait un problème pour une armée concentrée sur l'obtention des fournitures plutôt que sur ses objectifs stratégiques.

Toutefois, le fait même d'avoir à se procurer des fournitures dans des centres de pouvoir avait un effet positif, car il participait au prestige du bénéficiaire. Pour une force viking, prendre possession d'un domaine royal,

5. A. H. Maslow, « A Theory of Human Motivation », *Psychological Review*, 50 (1943), p. 370-396.

6. D. W. Engels, *Alexander the Great and the Logistics of the Macedonian Army*, Berkeley, 1978 ; J. H. Pryor dir., *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades : Proceedings of a Workshop Held at the Centre for Medieval Studies, University of Sydney, 30 September to 4 October 2002*, Aldershot, 2005 ; S. McLeod, « Feeding the *micel here* in England, *ca* 865-878 », *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 2 (2006), p. 141-156, disponible en ligne sur le site <http://home.vicnet.net.au/~medieval/jaema2/mcleod.html> (consulté le 24 juin 2009). *Cf.* aussi B. S. Bachrach, « Logistics in Pre-Crusade Europe », dans J. A. Lynn dir., *Feeding Mars : Logistics in Western Warfare from the Middle Ages to the Present*, Boulder (CO), 1993, p. 57-78.

7. B. S. Bachrach, « Logistics... ».

8. *Cf.* R. Lavelle, « Geographies of Power in the Anglo-Saxon Chronicle : The Royal Estates of Wessex », dans A. D. Jorgensen dir., *Reading the Anglo-Saxon Chronicle : Language, Literature, History*, Turnhout, 2010, p. 187-212.

9. J. Gillingham, « William the Bastard at War », dans C. Harper-Bill, C. Holdsworth et J. L. Nelson dir., *Studies in Medieval History Presented to R. Allen Brown*, Woodbridge, 1989, p. 141-158 ; Id., « Richard I and the Science of War... », p. 85.

ecclésiastique ou aristocratique, était une déclaration de position dominante par les Vikings opérant dans une zone : ce point a bien été remarqué par l'auteur de la *Chronique anglo-saxonne* pour les années du règne d'Æthelred II (978-1016)[10]. Dans le cas d'une force dirigée par un roi ou par un membre de la famille royale, l'utilisation de domaines fonciers royaux était un moyen d'affirmer (ou de réaffirmer) le pouvoir légitime.

Alfred le Grand et le Wessex

Ce trait apparaît tout particulièrement dans les campagnes d'Alfred le Grand ayant mené à la bataille d'Edington, comme le montre l'annale 878 dans la *Chronique anglo-saxonne* :

> Et après, à Pâques, le roi Alfred avec un petit groupe construisit une fortification (*geweorc*) à Athelney, et depuis cette fortification il combattit l'armée (*here*) avec la partie (*del*) du peuple du Somerset qui était la plus proche de lui. Ensuite, dans la septième semaine après Pâques, il vint à cheval à la Pierre d'Egbert (*Ecgbryhtesstan*), à l'est de Selwood, et tous les gens du Somerset, du Wiltshire et de la partie du Hampshire qui est de ce côté-ci de la mer y vinrent à sa rencontre, et ils furent joyeux de le voir. Et après une nuit, il quitta ces campements (*wicum*) pour Iley [Oak], et une [nuit] après pour Edington, et là il lutta contre toute l'armée, il la mit en fuite, il la poursuivit jusqu'à la fortification, et il y mit le siège pendant une quinzaine de jours. Alors l'armée lui donna des otages préliminaires (*foregislas*), et ils jurèrent par de grands serments qu'ils s'en iraient de son royaume, et ils lui promirent même que leur roi accepterait le baptême[11].

La campagne menant à la bataille d'Edington est une déclaration consciente de *leadership* royal. Comme je l'ai soutenu ailleurs, le contrôle par Alfred du site d'Athelney dans le Somerset signifiait le contrôle d'une région associée à un domaine royal[12]. Cette idée pourrait être renforcée par le fait que le chroniqueur Æthelweard, auteur à la fin du xe siècle d'une adaptation latine de la *Chronique anglo-saxonne*, fait mention de la réception du *pastum* par les proches compagnons d'Alfred. Ce terme a été traduit par « maintenance royale » par l'éditeur d'Æthelweard, Alistair Campbell, mais il était sans aucun doute l'équivalent du vieil anglais *feorm*[13]. En outre, les déplacements d'Alfred à travers le Somerset et le Wiltshire, en utilisant les revenus d'importants

10. R. Lavelle, « Geographies of Power... ».

11. La *Chronique anglo-saxonne* [désormais *ASC*] est citée d'après D. Dumville et S. Keynes éd., *The Anglo-Saxon Chronicle : A Collaborative Edition*, Cambridge, 1983-2001 : le mode de citation est *ASC*, numéro du ou des manuscrits, annale.

12. R. Lavelle, « Geographies of Power... », p. 202-203.

13. Æthelweard, *Chronicon*, an. 878 (A. Campbell éd., *Chronicon Æthelweardi : The Chronicle of Æthelweard*, Londres, 1962, p. 42).

domaines royaux du Wessex au cours de son voyage, signifiaient une convocation de son peuple et une déclaration de fait de sa royauté, soulignant ainsi sa légitimité. On remarquera qu'il s'agit là des seuls séjours royaux consignés dans la *Chronique anglo-saxonne* avant le XIe siècle[14]. De telles actions répondaient à la triple exigence du modèle fournitures-cohésion-prestige : le roi Alfred pouvait ainsi exercer son contrôle sur des forces anglo-saxonnes disparates, et ce contrôle rehaussait le rôle du roi *via* le lien entre les assemblées et la guerre.

Bien qu'il provienne d'une source beaucoup plus tardive, le récit de l'assemblée des forces ouest-saxonnes avant la bataille d'Edington proposé par l'*Estoire des Engleis* de Geffrei Gaimar (XIIe siècle) est d'un grand intérêt. Il rappelle le lien entre les politiques d'assemblées et la guerre à l'époque anglo-saxonne, et ce d'une manière qui suggère l'accès à des sources perdues.

Colmer vint contre li [Alfred] e Chude
Od les baruns de Sumersete,
De Wiltsire e de Dorsete
De Hanteschire i vint Chilman
Ki les barons manda par ban[15].

Ces noms ne sont pas mentionnés dans les autres sources concernant la campagne de 878, et jusque-là leur signification n'avait jamais été explorée au-delà de la suggestion faite par Reinhold Pauli que Gaimar ait pu confondre la référence d'Asser à Selwood avec *Coit Maur* en gallois[16]. Il semble peu probable que les noms aient été le produit de la seule imagination de Gaimar, même s'il a introduit dans son récit la notion continentale de convocation par *ban*[17]. Les noms sont rapportés dans des formes françaises du XIIe siècle, mais il s'agit bien de noms anglo-saxons. Certaines chartes du IXe siècle conservent

14. R. LAVELLE, « Geographies of Power... ». Les mentions du XIe siècle dans *ASC* CDE, an. 1004 et 1006, datent du règne d'Æthelred II et ont pu être utilisées pour dénoncer la faiblesse du pouvoir royal. Les domaines associés aux lieux mentionnés dans la *Chronique* étaient soumis à la *firma unius noctis*, un aspect important de la gestion des terres royales : à Gillingham, près de Penselwood (et sans doute près de la Pierre d'Egbert), *cf.* *Domesday Book*, Dorset 1:4, f. 75b (J. MORRIS éd., Chichester, 1970-1992, vol. 7) ; à Warminster, dont le *hundred* était proche de Iley Oak, *cf.* *Domesday Book*, Wiltshire 1:4, f. 64d (*ibid.*, vol. 6), et, pour le *hundred*, E. CRITALL dir., *Victoria County History*, *Wiltshire*, vol. 8, Londres, 1965, p. 1-5. Sur les relations entre *hundreds* et organisation de la *firma unius noctis*, *cf.* R. LAVELLE, *Royal Estates in Anglo-Saxon Wessex. Land, Politics and Family Strategies*, Oxford, 2007, p. 26-47. Pour une lecture alternative des choix stratégiques d'Alfred, *cf.* J. PEDDIE, *Alfred : The Good Soldier*, Bath, 1989, p. 106-107.

15. GEFFREI GAIMAR, *L'Estoire des Engleis*, v. 3162-3166 (A. BELL éd., Oxford, 1960, p. 101 ; avec traduction anglaise par I. SHORT, Oxford, 2009, p. 174-177).

16. R. PAULI, *The Life of Alfred the Great*, Londres, 1853, p. 107.

17. Sur le sens du mot *bannum* comme convocation militaire en Francie (comme dans *heribannum*), *cf.* F.-L. GANSHOF, *Frankish Institutions under Charlemagne*, Providence, 1968, p. 11-12 et p. 42.

des noms comportant un élément *Ceol-*, y compris quelques Ceolmund[18]. En outre, un certain Ceolmund était *ealdorman* – c'est-à-dire gouverneur régional – du Kent pendant le règne d'Alfred le Grand[19] et le nom d'un certain Ceude est conservé parmi ceux des pèlerins anglo-saxons qui ont inscrit leurs noms dans les catacombes de Rome[20]. On ne peut bien sûr pas dire si Ceolmund de Kent, « Ceude de Rome » ou les hommes des chartes du IXe siècle étaient bien à Edington en 878, mais les groupes de noms allitératifs étaient courants dans les familles anglo-saxonnes[21]. On pourrait considérer l'œuvre de Gaimar à l'aune de celle de son quasi-contemporain jersiais, Wace : même si Gaimar écrit longtemps après la « quatrième génération » qui, selon Elisabeth van Houts, constitue la limite de validité de la transmission mémorielle[22], le récit de Gaimar doit être pris au sérieux en tant que témoignage sur des personnages ayant apporté leur soutien à Alfred. Pour James Campbell, le récit de Gaimar témoigne de sa connaissance d'une version officielle de la *Chronique anglo-saxonne*, et d'un accès remarquable aux traditions ouest-saxonnes[23]. Dans le contexte des événements de 878, Gaimar montre qu'une campagne couronnée de succès devait afficher publiquement le fait que le roi bénéficiait de soutiens. Par extension, on peut observer la manière dont les campagnes vikings ont

18. On trouve des Ceolmund dans les listes de témoins S 206 (855), S 208 (v. 857), S 211 (866), S 212 (866), S 214 (869), S 291 (842), S 294 (844), S 294b (844), S 315 (855), S 316 (853), S 327 (860), S 344 (873), S 1196 (859), S 1202 (870×889), S 1203 (875), S 1508 (871×899). Les chartes anglo-saxonnes, désignées par la lettre S et un numéro d'ordre, sont référencées d'après le catalogue de P. Sawyer, *Anglo-Saxon Charters : An Annotated List and Bibliography*, Londres, 1968, mis à jour et disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.esawyer.org.uk/index.html>. Ceux-ci sont désignés comme « Ceolmund 5 », « Ceolmund 6 », « Ceolmund 8 » et « Ceolmund 10 » dans la base de données *Prosopography of Anglo-Saxon England* [désormais *PASE*], <www.pase.ac.uk> (consultée le 25 juin 2009).

19. Sa mort est mentionnée en *ASC* 896.

20. *Cf. PASE*, 'Ceude 1' (VIIe-IXe s.), d'après C. Carletti, « I graffiti sull'affresco di S. Luca nel cimitero di Commodilla : addenda et corrigenda », *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 57 (1986), p. 129-143.

21. M. A. Redin, *Studies on Uncompounded Personal Names in Old English*, Uppsala, 1919, p. XXXVII-XXXVIII.

22. E. van Houts, « The Memory of 1066 in Written and Oral Traditions », *Anglo-Norman Studies*, 19 (1997), p. 167-180 ; Ead., « Wace as Historian », dans K. Keats-Rohan dir., *Family Trees and the Roots of Politics. The Prosopography of Britain and France from the Tenth to the Twelfth Century*, Woodbridge, 1997, p. 103-132.

23. J. Campbell, « What is not known about the Reign of Edward the Elder », dans N. J. Higham et D. H. Hill dir., *Edward the Elder, 899-924*, Londres, 2001, p. 12-24, *sp.* p. 15-16, citant l'introduction d'A. Bell à l'*Estoire des Engleis* de Gaimar, p. LIII-LIV. Pour une discussion de la connaissance du Hampshire et des traditions orales par Gaimar, *cf.* A. Bell, p. IX-X et p. 245, cité par I. Short dans son édition, p. 394. *Cf.* aussi A. Gransden, *Historical Writing in England, ca 550-ca 1307*, Londres, 1974, p. 209-212, même si Gransden doute de l'importance des informations apportées par Gaimar à partir de sa version de la *Chronique anglo-saxonne*.

exacerbé ou ont même trouvé leur origine dans les tensions au sein des familles royales et parmi la noblesse[24].

Des forces offensives hors du Wessex

Avec les deux générations de souverains qui règnent après la mort d'Alfred, c'est-à-dire dans les premières décennies du xᵉ siècle, l'importance du prestige dans les campagnes s'observe sur une échelle plus grande que dans le seul Wessex. Les campagnes de la fille d'Alfred, Æthelflæd – qui exerça le pouvoir à la suite de son défunt mari Æthelred tout en utilisant ses liens avec les maisons de Wessex et Mercie – et celles de son frère le roi Édouard l'Ancien dans les Midlands, le Nord-Ouest de l'Angleterre et le pays de Galles, révèlent une affirmation du contrôle royal sur un territoire nouvellement conquis et reconquis, grâce à des campagnes réussies[25].

À la génération suivante, les campagnes du roi Æthelstan pourraient être vues comme la démonstration d'un style carolingien de légitimité royale ou quasi impériale. Michael Wood a souligné l'utilité des listes de témoins de deux de ses chartes, associées à des assemblées tenues à Winchester et à Nottingham, pour l'information qu'elles fournissent sur les participants à la campagne terrestre et navale de 934 en Écosse[26]. Ces chartes portent les numéros 425 et 407 dans le catalogue des chartes anglo-saxonnes établi par Peter Sawyer : S 425 est connue par un manuscrit contemporain ; S 407, conservée dans un manuscrit du xivᵉ siècle[27], semble à première vue plus douteuse, mais sa pertinence en tant que compte-rendu d'une assemblée d'Æthelstan à York est généralement reconnue[28]. La liste des témoins conservée dans la charte S 425 est associée à une assemblée tenue à Winchester le 28 mai 934, et S 407 est associée à une assemblée tenue à Nottingham le 7 juin de la même année. Le tableau présenté en annexe met en parallèle les témoins des

24. Sur la désertion de Wulfhere, *ealdorman* du Wiltshire, *cf.* B. Yorke, *Wessex in the Early Middle Ages*, Londres, 1995, p. 111. *Cf.* aussi R. Lavelle, « The Politics of Rebellion : The Ætheling Æthelwold and West Saxon Royal Succession, 899-902 », dans P. Skinner dir., *Challenging the Boundaries of Medieval History : The Legacy of Timothy Reuter*, Turnhout, 2009, p. 51-80.

25. *ASC* ABCD, an. 910, 911, 912, 913, 914 ; *ASC* DE, an. 910 ; *ASC* A, an. 915, 916, 917, 918, 919, 920 ; *ASC* BC (« Mercian Register »), an. 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918. *Cf.* aussi D. Hill, *Atlas of Anglo-Saxon England*, Oxford, 1984, p. 54-59, et F. T. Wainwright, « Æthelflæd, Lady of the Mercians », dans P. Clemoes dir., *The Anglo-Saxons : Studies in Some Aspects of their History and Culture Presented to Bruce Dickins*, Londres, 1959, p. 53-69, *sp.* p. 57-62, qui étudie cette stratégie comme celle d'Édouard tout en mettant en lumière le rôle joué par Æthelflæd.

26. *ASC*, an. 934. *Cf.* M. Wood, « Brunanburh Revisited », *Saga Book of the Viking Society for Northern Research*, 20 (1980), p. 200-217, *sp.* p. 206, et Id., *Domesday : In Search of the Roots of England*, Londres, 1986, p. 104-112. Je remercie M. Wood pour une discussion à ce sujet.

27. W. Farrer, *Early Yorkshire Charters, Being a Collection of Documents Anterior to the Thirteenth Century*, t. 1, Édimbourg, 1914, p. 1-3.

28. D. Whitelock, *English Historical Documents, vol. 1*, Londres, 1955, 2ᵉ éd., 1979, p. 548.

deux chartes et leur position dans les listes[29]. Ces listes des témoins donnent une idée de la taille des groupes d'aristocrates anglais participant à de telles assemblées convoquées par le roi. L'étude des politiques d'assemblées est un sujet délicat qui fait l'objet de nombreux débats, surtout quand elle touche aux chartes anglo-saxonnes[30] ; mais puisqu'un bon nombre de *thegnas* (nobles) et de *duces* (*ealdormen*) sont enregistrés en tant que témoins dans chacune des deux chartes[31], on peut penser que celles-ci révèlent un groupe identifiable d'aristocrates et de magnats. Il est évident qu'ils ont fait route ensemble au sein d'un groupe – une armée – se déplaçant à cheval, peut-être suivi par des chars à bœufs. Vers 926, Æthelstan avait promulgué une loi exigeant la fourniture de deux hommes « bien montés » par « charrue », la « charrue » (en vieil anglais *sylh*, en latin *carrucata*) étant ici une unité de taxation : le souverain avait donc pris des mesures pour assurer la mobilité de ses armées[32]. Néanmoins, la progression de l'armée en 934 démontre les limites de la fourniture de deux hommes « bien montés » prévue par la loi. La vitesse déduite de l'étude des chartes était limitée par ceux qui voyageaient en soutien, mais avant même l'arrivée à Nottingham, l'assemblée était devenue une armée. La description de beaucoup de ceux qui étaient présents à l'assemblée mentionnée dans la charte S 407 est révélatrice. Ils sont décrits comme les « nombreux autres *milites* dont les noms sont enregistrés dans la charte[33] ».

En supposant qu'aucun des *thegnas* n'ait été promu entre le 28 mai et le 7 juin, la liste des *thegnas* donne l'impression que des groupes présents à l'assemblée de Winchester se retrouvent à Nottingham : dix-neuf d'entre eux sont présents dans chacune des deux listes. Sans doute un nombre plus important de *thegnas* avait-il rejoint l'armée dans sa traversée des Midlands : en effet, quelques hommes sont présents dans la liste de S 407, et pas dans celle, pourtant beaucoup plus longue, de S 425 : cela confirmerait que

29. Le diagramme utilise les informations de S. D. KEYNES, *An Atlas of Attestations in Anglo-Saxon Charters*, Cambridge, 1995, tableaux XXXVI à XXXIX, et des détails biographiques tirés de la base *PASE* (consultée le 1er juillet 2009). Dans quelques cas, deux personnes d'une même liste portent le même nom, qui ne se retrouve qu'une seule fois dans l'autre liste : ces cas ont été indiqués par des lignes multiples.

30. Les chartes d'Æthelstan et leurs attestations sont étudiées par R. DRÖGEREIT, « Gab es eine Angelsächische Königskanzlei ? », *Archiv für Urkundenforschung*, 13 (1935), p. 335-436.

31. On retrouve la même impression sur l'avancée des troupes royales sous le règne d'Egbert (début du IXe siècle) à travers les chartes S 272 et S 273 (825), qui mentionnent deux batailles à *Creodantreow* (Cornouailles ou Devon) et *Ellendune* (Wroughton, Wiltshire), mais la fiabilité de ces deux chartes est plus problématique. *Cf.* R. LAVELLE, *Royal Estates...*, p. 55.

32. *II Æthelstan*, ch. 16, dans F. LIEBERMANN éd., *Die Gesetze der Angelsachsen. Band 1 : Text und Übersetzung*, Halle, 1903, p. 158-159.

33. De toute évidence, ce type d'affirmation est un moyen d'abréger une longue liste au moment de sa copie (au XIVe siècle) dans un manuscrit plus tardif, mais en faisant référence à « la charte », le copiste signale qu'à son époque une copie originale survivait et était destinée à survivre, ce qui pointe vers une authenticité probable de la charte.

l'exemplaire original de S 407 a été produit indépendamment de S 425. Certains évêques, ceux de Cornouailles et de Chester-le-Street, sont placés plus haut dans la liste de Nottingham, alors que les évêques de Winchester et de Worcester « descendent » dans la liste, sans doute parce que le groupe s'était éloigné de Winchester.

En comparaison, la liste des *ealdormen* est assez conservatrice, même si certains noms danois sont « montés » entre la liste de Winchester et celle de Nottingham : c'est peut-être là un reflet de leurs juridictions locales. On remarquera que les abbés enregistrés pour l'assemblée de Winchester n'ont pas été enregistrés comme présents à Nottingham : peut-être n'avaient-ils pas voyagé vers le nord pour participer à la campagne. Avec les perturbations de la vie monastique qu'avaient subies les Midlands dans les générations précédentes[34], il n'est pas surprenant qu'aucun abbé local n'ait été présent à Nottingham pour prendre la place de ceux présents à Winchester. Leur absence accroît l'importance des évêques, qui ont sans doute également participé à la campagne.

Le trajet d'Æthelstan de Winchester à Nottingham s'est fait à travers des terres qu'il contrôlait, sans doute parce qu'il s'agissait d'une guerre de conquête plutôt que de défense, dans des conditions plus favorables que lorsque Harold conduisit son armée à York et revint vers le sud en 1066[35]. Une armée comme celle d'Æthelstan devait être d'une taille optimale pour éviter de perdre sa cohésion en ravageant le territoire ennemi. Une petite armée aurait été inefficace, alors qu'une grande force aurait eu des difficultés à maintenir la cohésion et à trouver des fournitures : Æthelstan avait sans doute pris ces éléments en considération au moment de conduire son armée au nord de Nottingham en 934[36].

Cohésion et mobilité

Maintenir la cohésion tout en restant mobile présente un problème majeur dans tout territoire parcouru par une armée, sans parler des possibles dangers d'attrition par la maladie[37]. Le terrain, la météo et les lignes de

34. Un point récemment étudié par S. Foot, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600-900*, Cambridge, 2006, p. 341-345.

35. Sur la progression de l'armée anglaise en 1066, *cf.* K. DeVries, *The Norwegian Invasion of England in 1066*, Woodbridge, 1999, p. 262-269 et 297-299.

36. D. Hill, *Atlas...*, p. 60.

37. Des épidémies sont mentionnées par *ASC*, an. 896 et *ASC* A, an. 962, sans être toutefois associées explicitement à des campagnes militaires. Guillaume de Poitiers, *Gesta Guillelmi*, II, 27 (R. H. C. Davis et M. Chibnall éd., *The Gesta Guillelmi of William of Poitiers*, Oxford, 1998, p. 144-145), mentionne que les troupes normandes ont contracté la dysenterie à Douvres. Ce sujet n'a pas été traité pour l'Angleterre anglo-saxonne tardive, mais *cf.* J. Maddicott, « Plague in Seventh-Century England », *Past and Present*, 156 (1997), p. 7-54, et sur les maladies dans les

communication étaient essentiels, et le restent pour les armées modernes. Les Anglais et les forces vikings utilisaient habituellement des navires pour le transport autour des côtes[38], mais la communication fluviale semble le plus souvent avoir été plus difficile qu'en Francie occidentale, le plus proche voisin continental des Anglo-Saxons, où les longs et larges fleuves et estuaires ont permis à de grandes flottes de remonter loin à l'intérieur des terres[39]. Par conséquent, même quand des navires étaient engagés dans les opérations, des mouvements terrestres étaient nécessaires si une armée voulait avoir un impact politique sur le territoire à contrôler : de fait, la *Chronique anglo-saxonne* utilise le verbe vieil anglais *ridan*, « chevaucher », pour évoquer le contrôle d'un royaume par des envahisseurs comme par des dirigeants locaux[40]. En tenant compte de la configuration du terrain, quelle qu'ait été la taille d'une armée, elle pouvait toujours perdre son chemin et des éléments pouvaient perdre le contact avec les autres. La connaissance du terrain revêtait ainsi une importance vitale[41]. Ce n'est peut-être pas un hasard si, à l'un des moments les

campagnes continentales, K. Leyser, « Early Medieval Warfare », dans J. Cooper dir., *The Battle of Maldon : Fiction and Fact*, Londres, 1993, p. 87-108, *sp.* p. 102-103.

38. Pour l'utilisation des navires par les Anglais pendant des campagnes en Grande-Bretagne, voir par exemple, *ASC*, an. 934 ; CDE, an. 1000 ; CD, an. 1054 ; DE, an. 1063. Ce sujet est abordé dans R. Lavelle, *Alfred's Wars...*, p. 200-207.

39. J. L. Nelson, « The Frankish Empire », dans P. H. Sawyer dir., *The Oxford Illustrated History of the Vikings*, Oxford, 1997, p. 19-47, *sp.* p. 30-34. Pour une discussion des stratégies et contre-stratégies fluviales en Francie, *cf.* C. M. Gillmor, « War on the Rivers : Viking Numbers and Mobility on the Seine and Loire, 841-886 », *Viator*, 19 (1988), p. 79-109. Pour des travaux se concentrant sur la signification économique et sociale de l'utilisation des voies fluviales dans l'Angleterre du haut Moyen Âge, *cf.* J. Blair dir., *Waterways and Canal-Building in Medieval England*, Oxford, 2007, et D. A. E. Pelteret, « The Role of Rivers and Coastlines in Shaping Early English History », *Haskins Society Journal*, 21 (2009), p. 21-46. Les voies fluviales du Wessex sont aussi étudiées (pour une autre période) par A. Sheratt, « Why Wessex ? The Avon River Route and River Transport in Later British Prehistory », *Oxford Journal of Archaeology*, 15 (1996), p. 211-234.

40. Ce point apparaît bien dans *ASC*, an. 878 : R. H. C. Davis, « Alfred the Great : Propaganda and Truth », *History*, 56 (1971), p. 169-182, *sp.* p. 171-172 ; D. Whitelock, « The Importance of the Battle of Edington », dans Ead., *From Bede to Alfred : Studies in Early Anglo-Saxon Literature and History*, Londres, 1980, n° xiii, p. 9-10. Dans R. Lavelle, « Geographies of Power... », je note la réapparition du même verbe pour signifier la réappropriation par Alfred de son royaume, en contrepoint de la mainmise des Vikings. La notion se retrouve dans *ASC* CDE, an. 999 et *ASC* DE, an. 1010.

41. Sur les déplacements à travers le paysage, *cf.* D. Hooke, *The Landscape of Anglo-Saxon England*, Londres, 1998, p. 84-102, qui se penche sur la signification des perambulations des chartes anglo-saxonnes. Les utilisations des toponymes pendant les voyages sont étudiées par A. Cole, « The Anglo-Saxon Traveller », *Nomina*, 17 (1994), p. 7-18, et par M. Gelling et A. Cole, *The Landscape of Place-Names*, Stamford, 1994, *sp.* p. 65-96. Je remercie Barbara Yorke pour sa suggestion de voir dans les plaintes millénaristes de l'archevêque Wulfstan au sujet des esclaves se retournant contre leurs maîtres un indice de l'utilisation d'esclaves par les Vikings dans le but d'accroître leurs connaissances topographiques locales : *cf.* Wulfstan d'York, *Sermo*

plus significatifs de la campagne, à savoir en 892, l'auteur de la *Chronique anglo-saxonne* décrit de manière très détaillée la géographie de la région stratégiquement importante de l'*Andredesweald*, aux limites des actuels comtés de Kent et de Sussex. De même, du point de vue des Vikings, le fait que la bataille ait eu lieu en 871 à Wilton est significatif : Wilton se situe en effet à proximité de la jonction d'une route romaine menant à Wimborne, où le roi Alfred assistait alors aux funérailles de son frère et prédécesseur Æthelred. Ce trait peut signifier la connaissance de la part des Vikings des principales artères de communication et, qui plus est, des événements se déroulant dans le royaume[42].

Bien que les informations fournies par les populations locales aient été essentielles, celles-ci étaient sans doute complétées par des éclaireurs. Un passage de la traduction/adaptation d'Orose en vieil anglais de la fin du IXᵉ siècle montre les avantages de la maîtrise de l'activité de reconnaissance :

> Après cela, les Carthaginois poursuivirent Scipion[43] avec toutes leurs forces, et établirent leur camp (*wicstowe naman*) à deux endroits, près de la ville appelée Utique ; dans l'un étaient les Carthaginois, dans l'autre les Numides, qui étaient dans la troupe avec eux, et ils projetaient de prendre là leurs quartiers d'hiver (*wintersetl*). Mais plus tard, Scipion apprit que l'avant-garde (*foreweardas*) était loin de la forteresse (*fæsten*) et aussi qu'il n'y en avait pas d'autres plus près, et il conduisit son armée (*fyrd*) secrètement entre les gardes (*weardas*), et

Lupi ad Anglos, version C (D. BETHURUM éd., *The Homilies of Wulfstan*, Oxford, 1957 ; édition corrigée, 1971, p. 263-264 ; traduit dans D. WHITELOCK, *English Historical Documents*, t. 1, p. 932).

42. *ASC*, an. 871 ; ÆTHELWEARD, *Chronicon*, an. 871 (éd. A. CAMPBELL, p. 39) explique qu'Alfred était absent lors de cette bataille à cause des funérailles de son frère. Les routes du Wessex sont étudiées par D. A. E. PELTERET, « The Roads of Anglo-Saxon England », *Wiltshire Archaeological and Natural History Magazine*, 79 (1985 pour 1984), p. 155-163, et par G. B. GRUNDY, « The Ancient Highways and Tracks of Wiltshire, Berkshire and Hampshire, and the Saxon Battlefields of Wiltshire », *Archaeological Journal*, 75 (1918), p. 69-194. *Cf.* D. HILL, *Atlas...*, p. 155-160. Pour des études portant sur l'ensemble du Moyen Âge, *cf.* F. M. STENTON, « The Road System of Medieval England », *Economic History Review*, 7 (1936), p. 1-21, et B. P. HINDLE, « The Road Network of Medieval England », *Journal of Historical Geography*, 2 (1976), p. 207-221. D. HARRISON, *The Bridges of Medieval England : Transport and Society 400-1800*, Oxford, 2004, p. 47-54, étudie les limites du système routier hérité de Rome à l'époque médiévale, mais suggère une continuité pour certaines sections des routes romaines. Le travail doctoral d'Alex Langland à l'université de Winchester, actuellement en cours, se penche sur l'utilisation du réseau routier dans le Wessex de la fin de la période anglo-saxonne. Même s'il est évidemment difficile d'évaluer précisément la vitesse de diffusion des nouvelles et des rumeurs au haut Moyen Âge, on peut consulter C. A. J. ARMSTRONG, « Some Examples of the Distribution and Speed of News in England at the Time of the Wars of the Roses », dans R. W. HUNT, W. A. PANTIN and R. W. SOUTHERN dir., *Studies in Medieval History Presented to Frederick Maurice Powicke*, Oxford, 1948, p. 429-454, qui signale quelques mouvements étonnamment rapides de diffusion de l'information dans l'Angleterre du XVᵉ siècle (je remercie Richard Brown pour cette référence).

43. Publius Cornelius Scipio Africanus Major, c'est-à-dire Scipion l'Africain.

> envoya quelques hommes vers l'une de leurs forteresses, afin de mettre le feu à l'extrémité de celle-ci, de sorte que presque tous ceux qui se trouvaient à l'intérieur aillent en direction du feu, dans le but de l'éteindre. Alors Scipion, au milieu d'eux, les tua presque tous[44].

Le texte original d'Orose ne comporte pas de référence à des guerriers postés à l'avant des fortifications[45], ce qui suggère que l'auteur anglo-saxon a ajouté ce détail comme une lecture logique des événements. Il est significatif qu'ici l'auteur/traducteur explique que Scipion avait appris où l'ennemi avait placé ses gardes. Une telle connaissance lui venait sans doute de son propre usage des éclaireurs, et il est remarquable que l'auteur anglo-saxon ait indiqué que l'armée pouvait passer entre les éléments de l'armée adverse, indiquant que les armées ne se déplaçaient pas nécessairement en masse. La référence à une avant-garde dans l'Orose vieil anglais constitue donc une référence à des opérations de reconnaissance – référence rare et particulièrement intéressante étant donné qu'elle est décrite comme entreprise par une force défensive.

Il est évident que, bien souvent, la reconnaissance n'a pas été consignée dans les traditions héroïques militaires de la littérature anglo-saxonne. Comme pour l'utilisation de l'arc sur le champ de bataille[46], les actions qui pourraient donner un avantage stratégique ou tactique ne font généralement pas l'objet de mentions explicites dans les documents écrits. On peut ainsi s'attendre à ce que la confrontation entre deux prétendants à la couronne ouest-saxonne en 899-900 ait correspondu à un de ces cas, comme le suggère un épisode rapporté par une entrée de la *Chronique anglo-saxonne* que John Hill a fait entrer dans le canon de la littérature anglo-saxonne[47]. Édouard l'Ancien, amené à agir contre les stratégies de son cousin et rival Æthelwold, installé à Wimborne dans le Dorset, en déplaçant ses forces vers l'oppidum voisin de Badbury Rings, a probablement utilisé des éclaireurs[48]. Un exemple plus clair apparaît en 893, où la *Chronique anglo-saxonne* fait part des stratégies d'Alfred dans le territoire situé entre Milton Regis et Appledore (Kent), afin d'empêcher deux armées vikings de faire leur jonction. Alfred a pu rassembler son armée, comme le rapporte la *Chronique*, mais pour pouvoir trouver un lieu où se déployer, Alfred lui-même ou ses éclaireurs avaient dû se livrer à une reconnaissance active[49].

44. *The Old English Orosius*, IV.10 (J. BATELY éd., Londres, 1980, p. 106).

45. PAULUS OROSIUS, *Historiarum adversum Paganos Libri VII*, IV.18 (C.F.W. ZANGEMEISTER éd., Leipzig, 1889, p. 130-131).

46. Sur les limites de l'utilisation de l'arc, *cf.* J. M. MANLEY, « The Archer and the Army in the Late Saxon Period », *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History*, 4 (1985), p. 223-235.

47. J. M. HILL, *The Anglo-Saxon Warrior Ethic : Reconstructing Lordship in Early English Literature*, Gainsville, 2000, p. 88-92.

48. R. LAVELLE, « Politics of Rebellion... », p. 77-78.

49. R. P. ABELS, *Alfred the Great : War, Culture and Kingship in Anglo-Saxon England*, Londres, 1998, p. 292-293.

L'utilisation des forteresses était importante pour que de petits groupes de guerriers s'assurent que les Vikings restent divisés. Nous pouvons également nous demander si la *Chronique* présente quelques échos du passage d'Orose cité plus haut au sujet de la circulation des forces entre les fortifications.

> Puis le roi Alfred rassembla son armée (*fierd*) et sortit, si bien qu'il campa (*gewicode*) entre les deux armées (*heres*), de manière à se trouver à la bonne distance entre la forteresse du bois (*wudufæstenne*) et la forteresse de l'eau (*wæterfæstenne*), afin de pouvoir atteindre n'importe laquelle [des deux *heres*], s'ils choisissaient n'importe quel champ de bataille. Puis elles [les *heres*] sortirent par la suite dans le Weald en petits groupes et en troupes montées (*hloþum 7 flocradum*) le long de celui des côtés qui était alors sans défense, et ils furent également poursuivis presque tous les jours par d'autres bandes, de jour comme de nuit, à la fois par l'armée (*fierd*) et depuis les villes fortifiées (*burh*)[50]...

Il ne faut cependant pas espérer tirer des conclusions à partir de la « probabilité militaire » des circonstances. En plus de la référence bien connue de Guillaume de Malmesbury aux éclaireurs capturés avant la bataille de Hastings[51], on trouve une mention explicite des activités de reconnaissance dans une source anglo-saxonne – certes écrite par un Flamand. En évoquant l'ambassade d'Edmond Côtes-de-Fer à Cnut en 1016, l'auteur anonyme de l'*Encomium Emmae reginae* montre qu'il connaît l'existence des éclaireurs, indiquée par le fait que les Danois auraient confondu l'ambassade avec une opération militaire :

> Lorsque les Danois virent ces hommes qui arrivaient, ils les soupçonnèrent d'être des éclaireurs (*exploratores*). Mais après les avoir vus s'approcher plus près et les avoir appelés auprès d'eux, ils commencèrent à demander ce qu'ils cherchaient[52].

Bien qu'une armée ne puisse se déplacer qu'à la vitesse du plus lent de ses éléments, une force entière n'est pas obligée de se déplacer d'un seul bloc pour être perçue comme en progrès. Nous avons déjà vu comment la *Chronique anglo-saxonne* associe la chevauchée avec la notion de contrôle d'un royaume[53], mais il aurait été difficile de transporter de grands nombres de chevaux à travers la Manche ou la mer du Nord[54]. Bien qu'il existe des traces écrites de la saisie de chevaux par les Vikings, ou de la remise de chevaux à ces derniers par des

50. *ASC*, an. 893.

51. GUILLAUME DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, III.239 (R. M. THOMSON, M. WINTERBOTTOM et R. A. B. MYNORS éd., Oxford, 1998, p. 450-451).

52. *Encomium Emmae Reginae*, II.13 (A. CAMPBELL éd., Londres, 1962, p. 29).

53. *ASC*, an. 878.

54. *ASC*, an. 892. *Cf.* les réserves de I. HOWARD, *Swein Forkbeard's Invasions and the Danish Conquest of England, 991-1017*, Woodbridge, 2003, p. 27. Le sujet des montures est abordé par P. H. SAWYER, *The Age of the Vikings*, Londres, 1962, 2e éd. 1971, p. 77 et 127. Un navire de taille moyenne n'aurait pas été en mesure de transporter beaucoup de chevaux.

domaines fonciers anglais[55], il semble douteux que les Vikings aient entièrement dépendu de cela, et il est peu probable que des armées vikings entières aient été en mesure de parcourir l'Angleterre à cheval pendant leurs campagnes[56].

Ces questions peuvent être conciliées si les guerriers à cheval formaient des détachements avancés, des éclaireurs en tout sauf en nom. Le chroniqueur Æthelweard fait peut-être allusion à cette pratique quand il évoque des Vikings se déplaçant à travers le Wessex en 871 « aussi rapidement [...] que des éclaireurs (*explorationis*)[57] ». On peut ajouter que, dans le courant du XIe siècle en Normandie, la reconnaissance était bien ancrée dans les stratégies militaires ; dans les sources anglo-saxonnes, cette pratique n'est mentionnée que dans des circonstances exceptionnelles, comme le souligne John Gillingham[58]. Alors que les forces vikings ne se faisaient normalement pas remarquer par la discipline de leur organisation[59], leur utilisation de détachements mobiles d'éclaireurs en mouvement à un rythme régulier, allant et revenant vers une grande armée en faisant des rapports réguliers, semble probable, car elle pourrait expliquer les progrès rapides dont les armées vikings étaient capables[60]. On peut supposer que ces éclaireurs

55. *ASC*, an. 866 ; *ASC* CDE, an. 994, 999 ; *ASC* DE, an. 1010 ; *ASC* CDE, an. 1013, 1014, 1015.

56. Comme le suggère la division des troupes vikings dans *ASC* CDE, an. 1010. *Cf.* P. H. SAWYER, « The Density of the Danish Settlement in England », *University* of *Birmingham Historical Journal*, 6 (1958), p. 1-17, *sp.* p. 5, qui met en avant les problèmes rencontrés pour se procurer des chevaux et pour les nourrir, et en tire la conclusion que des armées entièrement montées devaient nécessairement être de petite taille. Pour une considération plus récente d'un groupe se déplaçant à cheval, *cf.* M. GILLMOR, « Aimoin's *Miraculi Sancti Germani* and the Viking Raids on St Denis and St Germain-des-Prés », dans R. P. ABELS et B. S. BACHRACH dir., *The Normans and their Adversaries at War : Essays in Memory of C. Warren Hollister*, Woodbridge, 2001, p. 103-127.

57. Æthelweard, *Chronicon*, p. 37. *Cf.* aussi la référence à des détachements avancés de l'armée égyptienne avant la bataille dans la paraphrase vieil anglais de l'Exode, v. 154-155, *The Old English Exodus : Text, Translation and Commentary*, J. R. R. TOLKIEN et J. TURVILLE-PETRE éd., Oxford, 1981, p. 5, traduction p. 23.

58. J. GILLINGHAM, « William the Bastard at War... », p. 154-155, au sujet des actions du duc Guillaume suite à son débarquement en Angleterre (GUILLAUME DE POITIERS, *Gesta Guillelmi*, II, 9, *op. cit.*, p. 114-117) et de sa reconnaissance devant Exeter (ORDERIC VITAL, *Historia ecclesiastica*, M. CHIBNALL éd., vol. 2, Oxford, 1069, p. 212-213). On trouve d'autres exemples de reconnaissance ducale avant 1066 dans GUILLAUME DE POITIERS, *Gesta Guillelmi*, I, 17 (*op. cit.*, p. 24-27), et (probablement) I, 12 (*ibid.*, p. 14-17). Le premier épisode est étudié par J. GILLINGHAM, « William the Bastard at War... », p. 149-150 ; je dois la référence au second épisode à une communication personnelle de J. Gillingham.

59. Sur l'organisation des Vikings en « armées » et en « bandes », *cf.* R. P. ABELS, « Alfred the Great, the *Micel Hæðen Here* and the Viking Threat », dans T. REUTER dir., *Alfred the Great : Papers from the Eleventh-Centenary Conferences*, Aldershot, 2003, p. 265-279 et G. WILLIAMS, « Raiding and Warfare », dans S. BRINK et N. PRICE dir., *The Viking World*, Londres, 2008, p. 193-203, *sp.* 199 (l'ouvrage du même auteur, *Viking Warfare and Military Organisation*, est en cours de préparation). L'article plus ancien de L. MUSSET, « Problèmes militaires du monde scandinave (VIIe-XIIe siècles) », *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, t. 15, 1967, p. 229-291, reste utile pour sa considération du développement de l'organisation (ou des organisations) militaire(s) des Vikings pendant notre période.

60. Je remercie Ben Salter pour cette suggestion.

étaient moins discrets dans leurs actions que les unités de reconnaissance des armées modernes, qui ont le plus souvent pour instruction d'éviter tout contact avec l'ennemi[61]. La fumée des bâtiments et des récoltes en feu annonçait la présence d'une armée, avec des effets proportionnels sur le moral de tous les intéressés. La référence de la *Chronique anglo-saxonne* aux Vikings de 1006 « allumant leurs balises en partant » suggère que les activités des détachements avancés avaient préparé le chemin pour le gros de l'armée viking[62].

On peut se demander si de telles actions pouvaient constituer une véritable stratégie de « recherche de la bataille ». Récemment, le débat s'est rouvert entre Stephen Morillo, Clifford Rogers et John Gillingham au sujet de « l'orthodoxie de l'évitement de la bataille » – ce que John Gillingham a appelé le mode « végécien » de conduite de la guerre, qui voudrait qu'on ne livre bataille qu'en dernier recours[63]. Il est difficile de déterminer les motivations stratégiques qui pouvaient l'emporter à différents moments : l'armée anglaise a dû rencontrer ses ennemis pour remporter un combat décisif en 1066 comme en d'autres occasions ; au contraire, les forces vikings n'ont souvent pas eu besoin de rencontrer leurs ennemis pour atteindre leurs objectifs de pillage et de butin. Néanmoins, la *Chronique anglo-saxonne* indique qu'en 893 le roi Alfred a adopté une stratégie consistant à réduire la mobilité et la cohésion de son ennemi : ceci, comme nous l'avons expliqué plus haut, a de toute évidence suscité l'intérêt du chroniqueur.

La rencontre d'un ennemi dans des conditions défavorables constitue un danger inhérent à toute tentative d'attaque surprise. Des opérations de reconnaissance mal conduites peuvent entraîner un engagement armé inattendu, surtout dans les cas où l'ennemi connaît mieux le terrain. Pour influencer le cours d'une bataille, le chef devait bien choisir son champ de bataille, même si ce n'était pas le seul facteur assurant la victoire. Ce type de choix a de fait été

61. D. Grossman, *On Killing : The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, Boston (MA), 1995, p. 60. Pour une « démonstration » du xiie s. en matière de reconnaissance furtive, *cf.* J. Gillingham, « War and Chivalry in the History of William the Marshall », dans P. R. Coss et S. D. Lloyd dir., *Thirteenth Century England, Volume 2 : Proceedings of the Newcastle upon Tyne Conference 1987*, Woodbridge, 1988, p. 1-13, *sp.* p. 9.

62. *ASC* CDE, an. 1006. Voir à ce sujet R. Lavelle, *Aethelred II : King of the English*, Stroud, 2002, 2e éd. 2008, p. 117-118, et D. Hill et S. Sharp, « An Anglo-Saxon Beacon System », dans A. R. Rumble et A. D. Mills dir., *Names, Places and People : An Onomastic Miscellany in Memory of John McNeal Dodgson*, Stamford, 1997, p. 157-165, *sp.* p. 157.

63. S. Morillo, « Battle Seeking : The Contexts and Limits of Vegetian Strategy », *Journal of Medieval Military History*, 1 (2002), p. 21-41, et la réponse de J. Gillingham, « "Up with Orthodoxy" : In Defense of Vegetian Warfare », *Journal of Medieval Military History*, 2 (2003), p. 148-159. Les articles qui ont établi « l'orthodoxie » sont ceux de J. Gillingham, « William the Bastard at War… » et « Richard I and the Science of War… ». Sur les limites de la bataille, voir aussi G. Duby, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, surtout p. 145-149, et les observations réalistes sur Végèce de G. Halsall, *Warfare and Society in the Barbarian West, 450-900*, Londres, 2003, p. 145.

effectué par Harold II à Hastings : il a choisi une colline sur laquelle les Anglais pourraient se déployer, mais finalement sans succès[64].

Quand on considère la mobilité d'une armée entière, on doit tenir compte des limites de cette mobilité. Si une longue journée de marche permettait de parcourir une trentaine de kilomètres, on peut considérer un trajet de quinze kilomètres comme la distance maximum parcourue par une force désireuse d'être encore (tout juste) en état de combattre. Cette mobilité a pu être problématique pour les défenseurs, en particulier quand un ennemi pouvait effectuer une marche rapide pour lancer une attaque surprise[65]. Le tableau ci-dessous propose quelques estimations, même s'il faut insister sur leurs limites : les conditions variaient de toute évidence en fonction de divers facteurs comme la météo, le terrain, le niveau de fatigue, le moral des troupes, etc.

Type de troupes	**Vitesse moyenne**	**Distance journalière (au printemps ou en été)**
Éclaireurs à cheval	4 mph = 6,4 km/h	30 miles = 48 km
Fantassins	2,5 mph = 4 km/h (peut-être 3 à 4 mph = 5 à 6,4 km/h sur de courtes périodes)	15 à 20 miles = 24 à 31 km[66]
Cavalerie armée	4 mph = 6,4 km/h	20 miles = 31 km[67]
Train de ravitaillement (s'il est tiré par des bœufs), camp, etc.	2 mph = 3,2 km/h	10 miles = 16 km[68]

64. La Tapisserie de Bayeux contient deux représentations probables d'éclaireurs, normand et anglais, interrogés respectivement par Guillaume et par Harold avant la bataille : D. WILSON, *The Bayeux Tapestry*, Londres, 1985, pl. 54-57 ; M. PARISSE, *La Tapisserie de Bayeux. Un documentaire du XIe siècle*, Paris, 1983, scènes n° 46 et 50, p. 29-31. Pour une évaluation récente du site de la bataille, *cf.* M. K. LAWSON, *The Battle of Hastings*, Stroud, 2002 ; 2e éd. 2007, p. 47-58 et p. 199-209.

65. D. W. ENGELS, *Alexander the Great...*, p. 52, aborde cette question du parcours d'une distance avant une bataille. Des trajets journaliers légèrement plus rapides (45 à 60 km par jour pour un « noyau monté ») sont proposés par S. MORILLO, *Warfare under the Anglo-Norman Kings, 1066-1135*, Woodbridge, 1996, p. 113-117. *Cf.* aussi J. GILLINGHAM, « War and Chivalry... », p. 8-9, sur les mouvements rapides avant une attaque surprise.

66. D. W. ENGELS, *Alexander the Great...*, p. 16, p. 153-154, calcule une marche journalière moyenne de 15 miles (24 km) pour l'armée d'Alexandre le Grand, mais on doit noter les différences de conditions et de climat dans l'Angleterre anglo-saxonne.

67. Une distance probablement maximale (et, on le suppose, non soutenable) durant huit heures : D. W. ENGELS, *Alexander the Great...*, p. 15. Pour une estimation plus basse, de 20 miles (31 km), *cf.* F. M. STENTON, « Road System of Medieval England... », p. 16, et, discutant les limites des traversées aux chevaux en Francie, C. M. GILLMOR, « Aimoin and the Viking Raids on the Seine... », p. 119-121. Il faut aussi prendre en compte la nécessité de ferrer les chevaux régulièrement (parfois chaque jour) : A. HYLAND, *The Medieval Warhorse : From Byzantium to the Crusades*, Stroud, 1994, p. 74.

68. Avec une limite de cinq heures de voyage par jour : D. W. ENGELS, *Alexander the Great...*, p. 15-16.

Ajoutons à cela le problème des trains logistiques ; même si les mentions explicites sont rares, on en trouve des indices indirects. D'une part, les rois et les nobles devaient dormir et manger d'une manière conforme à leur statut. Bien que le pillage dans un territoire hostile ou, dans son propre territoire, la collecte du *feorm* aient permis de subvenir aux besoins pendant les campagnes, les armées devaient également emporter avec elles des bagages, des tentes et tout l'attirail lié aux fonctions officielles des chefs. Un article de Karl Leyser a attiré l'attention sur la nécessité pour les nobles autant que pour les souverains de montrer leur richesse en campagne et de « récompenser *hic et nunc* les bons et loyaux services ». Cette activité n'avait pas seulement pour but de permettre à une élite sociale de se « mettre en avant », elle était indispensable à la démonstration de leur statut[69]. Ainsi, pendant une guerre de conquête prestigieuse, les souverains anglo-saxons ne pouvaient voyager sans s'encombrer de bagages : l'illustration du campement de guerre d'Abraham dans le manuscrit appelé « l'Hexateuque vieil anglais » montre ce qui était de toute évidence une tente de haute qualité[70]. Les chevaux de bât, qui pouvaient porter environ 85 kg, n'étaient que de peu d'intérêt pour les besoins d'une grande armée[71] en comparaison des 500 kg que pouvait transporter un char à bœufs[72]. L'utilisation de charrettes à deux roues, tirées par des chevaux et plus mobiles, n'était pas très répandue jusqu'aux années suivant la conquête normande ; quand une armée se déplaçait à une distance d'une journée hors d'un territoire ami, elle était sans doute systématiquement suivie de chars à bœufs[73]. Ceux-ci pouvaient donc fixer les limites de la mobilité stratégique.

69. K. LEYSER, « Early Medieval Warfare », p. 92-94. Leyser cite des exemples ottoniens plus tardifs, mais pour le IXe s. la *Vie* de Georges, archevêque de Ravenne (dans AGNELLUS, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, ch. 174, D. M. DELIYANNIS trad., *The Book of the Pontiffs of the Church of Ravenna*, Washington (DC), 2004, p. 301-304), décrit la perte et la destruction des trésors et des documents de l'église après la capture de l'archevêque Georges à la bataille de Fontenoy. Ceux-ci servaient sans doute à démontrer le statut de l'archevêque pendant la campagne (malgré les protestations de bonnes intentions de Georges), dans l'optique évoquée par Leyser.

70. London, British Library, Cotton Claudius B.IV, f° 24 r°. Les tentes sont de toute évidence des objets précieux dans les testaments de Wynflæd, S 1539 (950), et de l'archevêque Ælfric de Cantorbéry, S 1488 (1003x1004).

71. Le calcul est celui de J. HALDON, « Roads and Communications in the Byzantine Empire : Wagons, Horses, and Supplies », dans J. H. PRYOR éd., *Logistics of Warfare...*, p. 131-158, *sp.* p. 146. *Cf.* cependant *II Æthelstan*, ch. 16, dans *Gesetze. Band 1*, éd. F. LIEBERMANN, p. 158-159.

72. B. S. BACHRACH, « Animals and Warfare in Early Medieval Europe », *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, 31 (1985), vol. 1, p. 707-764, cité par J. HALDON, « Roads and Communications... », p. 146. Bachrach considère par ailleurs que des chariots à quatre roues pouvaient porter 650 kg, et prétend qu'ils pouvaient parcourir 15 à 25 km par jour. *Cf.* aussi J. P. ROTH, *The Logistics of the Roman Army at War : 264 BC-AD 235*, Leyde, 1999, p. 198-214.

73. Sur le développement du harnais du cheval, *cf.* J. LANGDON, « Horse Hauling : A Revolution in Vehicle Transport in Twelfth-and Thirteenth-Century England », *Past and Present*,

Les deux chartes du roi Æthelstan présentées plus haut peuvent aussi illustrer la progression de son armée en direction du nord : celle-ci a parcouru les 178 km séparant Winchester de Nottingham à une moyenne de plus de 18 km par jour entre le 28 mai et le 7 juin[74] – si l'on suppose que l'armée a décampé aussitôt après le banquet auquel la charte S 425 était associée, et qu'en chemin tous les festins se sont déroulés chacun sur une soirée. Si les chars à bœufs du train ne pouvaient pas couvrir plus de 16 km par jour, cette armée en particulier n'avait pas besoin de voyager en un seul bloc dans sa traversée d'un territoire ami, et il est probable qu'au moins une partie des fournitures dont l'armée d'Æthelstan a bénéficié à Nottingham ont été obtenues sur place.

Remarquons enfin que les difficultés d'organisation d'une campagne permettent peut-être un éclairage différent sur le célèbre épisode de la « bougie horaire », rapporté par l'évêque Asser dans sa biographie d'Alfred. Cette histoire raconte comment Alfred avait ordonné d'utiliser une corne de bœuf évidée comme contenant translucide pour une bougie, marquée du nombre d'heures, afin de séparer le temps consacré aux dévotions spirituelles de celui réservé aux tâches terrestres : le tableau évoqué par ce récit est plutôt celui d'un Alfred érudit appliqué, vivant dans des bâtiments pleins de courants d'air[75], mais l'histoire est intéressante car elle touche à l'expérience d'Asser en tant que membre de l'entourage du roi. Asser applique son anecdote à des églises *ou* à des tentes (*tentoria*) : un détail en apparence mineur mais qui, lorsqu'on le met en relation avec la date de composition de la *Vie du roi Alfred* en 893, c'est-à-dire avec une période de campagnes, suggère que l'expérience de la vie sous la tente n'était pas éloignée des réflexions de l'auteur au moment de l'écriture de ce fameux passage. Même si elle n'est pas associée à une campagne, il est tout aussi pertinent de mentionner l'inclusion dans le « Rituel de Durham » d'un colophon d'Aldred, prévôt de Chester-le-Street, écrit « dans sa tente », le 10 août 970, à Oakley, au sud de Woodyates dans le Dorset[76]. Bien

103 (1984), p. 37-66, et, pour un contexte plus large, ID., *Horses, Oxen and Technological Innovation : The Use of Draught Animals in English Farming from 1066 to 1500*, Cambridge, 1986. Le phénomène est étudié dans la longue durée par S. PIGGOTT, *Wagon, Chariot and Carriage : Symbol and Status in the History of Transport*, Londres, 1992. Sur les chars à bœufs anglo-saxons, semblables à celui du ms. London, British Library, Cotton B.IV, f° 67 r°, *cf.* D. HILL, « Anglo-Saxon Technology : 1. The Oxcart », *Medieval Life*, 10 (1998), p. 13-18.

74. Pour les besoins de cette étude, la distance de 130 miles (ou 178 km) est calculée en ligne droite, sans tenir compte des variations dues aux différents itinéraires possibles. D. HILL, *Atlas...*, p. 60, reconstruit les mouvements d'Æthelstan dans ce contexte.

75. ASSER, *De rebus gestis Ælfredi regis*, ch. 103-104 (W. H. STEVENSON éd., *Asser's Life of King Alfred, together with the Annals of Saint Neots erroneously ascribed to Asser*, Oxford, 1906, p. 89-91). *Cf.* aussi D. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, Cambridge, 2007, p. 186-187.

76. *The Durham Ritual*, f. 84 r (T. J. BROWN éd., *Early English Manuscripts in Facsimile*, vol. 16, Copenhague, 1969, p. 23-24, cité par P. WORMALD, *The Making of English Law : King Alfred to the Twelfth Century. 1 : Legislation and its Limits*, Oxford, 1999, p. 437).

que la possibilité de procéder à un ajout à un manuscrit puisse sembler un problème mineur dans le cadre d'une campagne militaire, il n'était sans doute pas inhabituel pour des ecclésiastiques d'accompagner leurs souverains dans leurs campagnes. En étant un peu facétieux, on pourrait se demander si Aldred et ses semblables ont bénéficié de l'invention d'Alfred, et on pourrait s'interroger sur le nombre de manuscrits anglo-saxons copiés ou modifiés dans le cours d'une campagne !

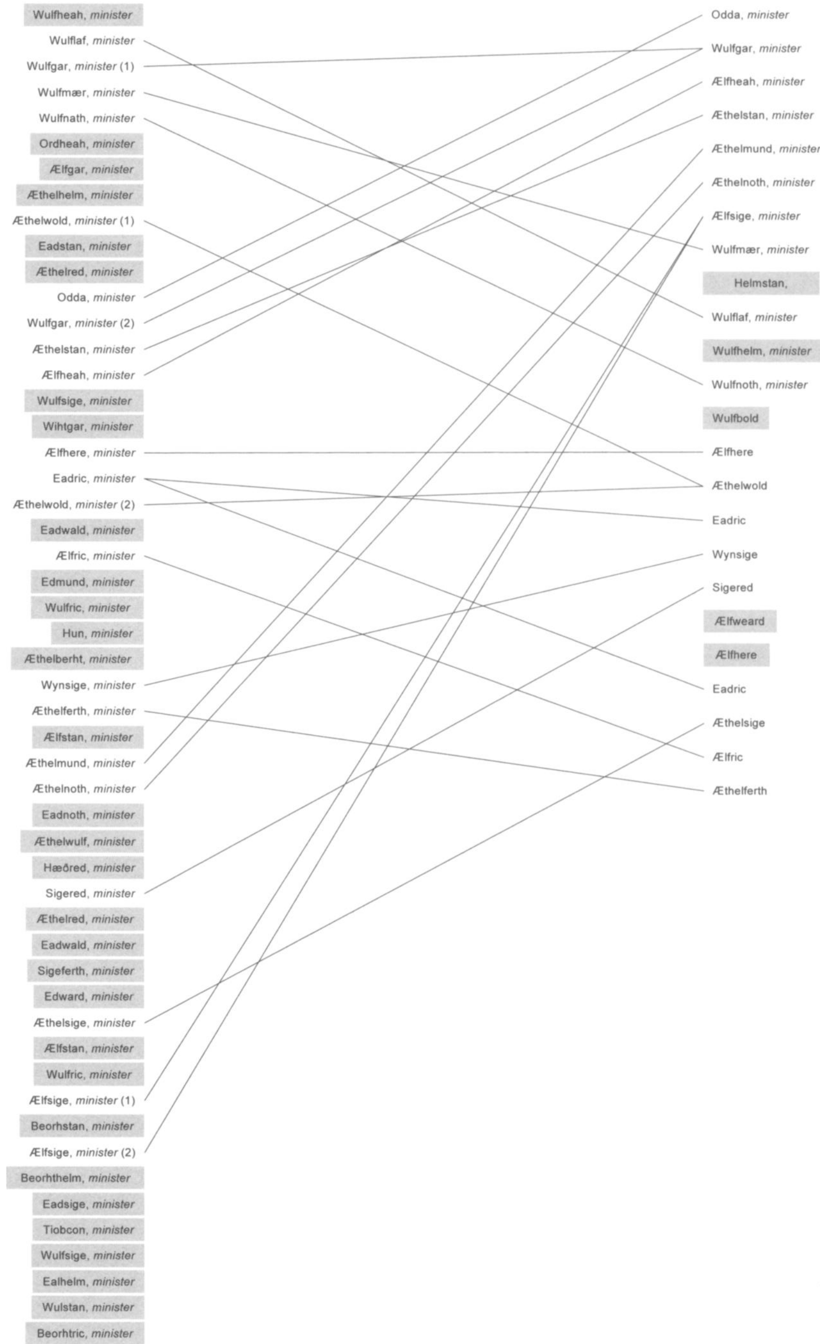
La stratégie avait évidemment une importance pendant l'époque viking. Bien que l'idée d'une organisation des forces vikings ait souvent été rejetée, elles étaient capables de mener des campagnes militaires à travers des territoires tenus par les dirigeants anglo-saxons, tout comme les dirigeants anglo-saxons ont pu lancer des campagnes en territoire hostile. Le déplacement des forces armées a préoccupé les chefs militaires du Haut Moyen Âge, reflétant l'importance de la connaissance des territoires à la fois pour l'attaque et pour la défense.

On notera aussi l'importance que revêtait dans le Haut Moyen Âge le prestige d'un chef militaire. Si la guerre était une fin en soi, seule une guerre couronnée de succès donnait le prestige nécessaire. Si la bataille était, comme on l'a vu, une action qui pouvait s'avérer imprévisible et que l'on pouvait chercher autant que possible à éviter, la posture inhérente à une campagne, soit en territoire ennemi, soit même, comme dans le cas de la récupération par Alfred de son propre royaume en 878, dans son propre territoire, pouvait aider à remporter la victoire. De telles démonstrations étaient particulièrement importantes dans les campagnes de conquête, où les manifestations de prestige semblent avoir été primordiales.

L'organisation des hommes et du matériel a été soulignée, ainsi que les distances impliquées dans les campagnes ; nous avons pu voir l'importance de l'utilisation des chevaux pour le transport et, sans doute, de l'utilisation de chars à bœufs. On utilisait aussi les navires, même si je n'ai pas développé ce point. Au vu de la souplesse de la poursuite de la guerre, et du fait que les commandants du Haut Moyen Âge pouvaient également utiliser des navires, on peut dire que la mise en place d'« opérations combinées » n'était pas un luxe superflu au Haut Moyen Âge. Il n'est certes pas nécessaire de nous émerveiller devant le fait que cela ait été possible à une époque qui ignorait les cartes topographiques, mais on soulignera l'importance fondamentale de la campagne dans la conduite de la guerre au Haut Moyen Âge.

Schéma des p. 142-143 :
Noms des témoins enregistrés dans les deux chartes associées à la campagne du roi Æthelstan (934). Les noms surlignés ne sont présents que dans une seule charte. Dans les cas où deux individus d'une même charte portent le même nom, et où ce nom apparaît une seule fois dans l'autre charte, ces noms sont reliés par une double ligne.


S 425 (Winchester, 28 mai)
Athelstan, roi
Wulfhelm, archevêque de Cantorbéry
Wulfstan, archevêque de York
Hywel, subregulus
Idwal, subregulus
Morgan, subregulus
Tewdwr, subregulus
Ælfwine, evêque de Lichfield
Eadwulf, evêque de Crediton
Cenwald, evêque de Worcester
Beornstan, evêque de Winchester
Theodred, evêque de Londres
Wulfhun, evêque de Selsey
Alfred, evêque (1 = ?de Sherborne)
Bishop Wynsige of Dorchester
Tidhelm, evêque de Hereford
Burgric, evêque de Rochester
Alfred, evêque (2)
Conan, evêque de la Cornouailles
Wulfhelm, evêque de Wells
Cynesige, evêque
Wigred, evêque de Chester-le-Street
Sæxhelm, evêque
Æscbyrht, evêque
Ælfric, abbé
Eadwine, abbé
Æthelnoth, abbé
Beorhtsige, abbé
Ælfwald, ealdorman
Osferth, ealdorman
Æthelstan, ealdorman d'Est Anglie
Urm (Thurum), ealdorman
Inhwær, ealdorman
Healfdene, ealdorman
Oswulf, ealdorman
Uhtred, ealdorman
Æscberht, ealdorman
Ælfstan, ealdorman de Mercie (partie)
Scule, ealdorman
Hadd, ealdorman
S 407 (Nottingham, 7 juin)
Athelstan, roi
Wulfhelm, archevêque de Cantorbéry
Wulfstan, archevêque de York
Howæl, subregulus
Morgan, subregulus
Idwal, subregulus
Ælfwine, evêque de Lichfield
Theodred, evêque de Londres
Wulfhun, evêque de Selsey
Ælfheah, evêque
Oda, evêque de Ramsbury
Alfred, evêque ?de Sherborne
Conan, evêque de la Cornouailles
Cynsige, evêque
Wulfhelm, evêque de Wells
Wigred, evêque de Chester-le-Street
Eadwulf, evêque de Crediton
Cenwald, evêque de Worcester
Beornstan, evêque de Winchester
Ælfwald, ealdorman
Osferth, ealdorman
Æthelstan ealdorman d'Est Anglie
Oswulf, ealdorman
Uhtred, ealdorman (1)
Ælfstan, ealdorman de Mercie (partie)
Uhtred, ealdorman (2)
Regenwald, ealdorman
Inhwær, ealdorman
Hadd, ealdorman
Scule, ealdorman
Thurferth, ealdorman
Healfdene, ealdorman


Wulfheah, minister
Wulflaf, minister
Wulfgar, minister (1)
Wulfmær, minister
Wulfnath, minister
Ordheah, minister
Ælfgar, minister
Æthelhelm, minister
Æthelwold, minister (1)
Eadstan, minister
Æthelred, minister
Odda, minister
Wulfgar, minister (2)
Æthelstan, minister
Ælfheah, minister
Wulfsige, minister
Wihtgar, minister
Ælfhere, minister
Eadric, minister
Æthelwold, minister (2)
Eadwald, minister
Ælfric, minister
Edmund, minister
Wulfric, minister
Hun, minister
Æthelberht, minister
Wynsige, minister
Æthelferth, minister
Ælfstan, minister
Æthelmund, minister
Æthelnoth, minister
Eadnoth, minister
Æthelwulf, minister
Hæðred, minister
Sigered, minister
Æthelred, minister
Eadwald, minister
Sigeferth, minister
Edward, minister
Æthelsige, minister
Ælfstan, minister
Wulfric, minister
Ælfsige, minister (1)
Beorhstan, minister
Ælfsige, minister (2)
Beorhthelm, minister
Eadsige, minister
Tiobcon, minister
Wulfsige, minister
Ealhelm, minister
Wulstan, minister
Beorhtric, minister
Odda, minister
Wulfgar, minister
Ælfheah, minister
Æthelstan, minister
Æthelmund, minister
Æthelnoth, minister
Ælfsige, minister
Wulfmær, minister
Helmstan,
Wulflaf, minister
Wulfhelm, minister
Wulfnoth, minister
Wulfbold
Ælfhere
Æthelwold
Eadric
Wynsige
Sigered
Ælfweard
Ælfhere
Eadric
Æthelsige
Ælfric
Æthelferth

Ryan Lavelle – History Department, University of Winchester, Winchester, Hants SO22 4NR, UK

Campagnes et stratégies des armées anglo-saxonnes pendant l'époque viking

L'article évalue le fonctionnement des campagnes militaires dans l'Angleterre anglo-saxonne entre le IXe et le XIe siècle. Un modèle théorique est d'abord élaboré, qui permet de rendre compte de l'organisation des forces employées lors des campagnes ; puis l'accent est mis sur la portée du commandement et de la répartition des troupes au cours de campagnes dont les stratégies pouvaient être offensives ou défensives, principalement sous les règnes d'Alfred le Grand (871-899) et d'Æthelstan (924-939). Enfin, en se penchant sur la logistique concrète de la guerre à l'époque anglo-saxonne, l'article montre combien les campagnes pouvaient, y compris à ces dates précoces, faire l'objet d'une organisation minutieuse.

Angleterre – haut Moyen Âge – armée – Alfred le Grand – Æthelstan

Campaigns and Strategies of the Anglo-Saxon Armies during the Viking Period

This article assesses the practice of campaigning in Anglo-Saxon England during the ninth to eleventh centuries. Proposing a theoretical model for the organisation of forces on campaign, the paper attempts to address the significance of leadership and group composition in campaigns using defensive and offensive strategies, specifically during the reign of Alfred the Great (871-899) and Æthelstan (924-939). Also addressing the practical logistics of Anglo-Saxon warfare, the paper shows the attention given to the organisation of campaigning in early England.

England – Early Middle Ages – army – Alfred the Great – Æthelstan

Médiévales 63, automne 2012, p. 145-154

Laurence MOULINIER-BROGI

HABEMUS SANCTAM !
LA VIE SANS FIN DE HILDEGARDE DE BINGEN

Connue de longue date pour ses visions, Hildegarde de Bingen (1098-1179) a conquis ces dernières années un public de plus en plus large grâce à deux autres de ses dons. Cette bénédictine rhénane, dont la longue vie fut particulièrement active et productive, s'essaya en effet avec autant de succès à la musique et à la médecine, domaines dans lesquels très peu de femmes ont laissé leur nom au Moyen Âge. Ses chants liturgiques (dont elle composa elle-même le texte et la musique) ont été conservés dans des manuscrits contemporains de leur auteur, et sont abondamment joués et enregistrés : ils ont valu au groupe Sequentia un disque d'or en 1996[1]. Quant à sa médecine, elle a séduit un nombre toujours croissant d'adeptes en quête d'alternatives à la médecine traditionnelle, d'abord dans les pays germaniques puis de proche en proche dans d'autres[2].

DVD, régimes de santé et sachets d'infusion sont donc les principaux avatars de Hildegarde dans la société occidentale actuelle. Mais si elle est en quelque sorte tombée dans le domaine public par ces deux biais, elle n'en a pas pour autant perdu son attrait pour le monde intellectuel, et la bibliographie la concernant est désormais immense. Dès 1970, Werner Lauter avait eu l'idée de la rassembler, et après un premier tome, il en fit paraître un second en 1982, l'intérêt des chercheurs pour la nonne ayant été aiguillonné par le

1. *Canticles of Ecstasy*, diffusé en France sous le titre *Chants de l'extase*, Deutsche Harmonia Mundi, 1994. Conduit par Benjamin Bagby, le groupe Sequentia a produit de très nombreux enregistrements de la musique de Hildegarde, qui est entrée peu à peu dans le répertoire de plusieurs ensembles.

2. Tout récemment est paru en Pologne *Św. Hildegarda z Bingen : praktyczny poradnik zdrowego życia*, par Brigitte Pregenzer, Brigitte Schmidle ; przekł. Jacek Jurczyński (Kraków, Wydawnictwo M, 2008), titre dont la traduction est « Guide pratique d'une vie saine ». Je remercie Tania Press pour cette précision.

800e anniversaire de sa mort célébré en 1979[3]. En 1981, le même homme organisa une exposition sur la mémoire de Hildegarde, non dans les livres mais dans les images, et en tira une publication[4].

Les titres publiés après 1984 furent pour leur part rassemblés par Gertrud Jaron Lewis dans sa *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*[5] et, en 1998, Werner Lauter fit paraître le précieux *Hildegard von Bingen. Internationale wissenschaftliche Bibliographie.* C'est l'année où fut célébré avec faste le 900e anniversaire de la naissance de la religieuse, année jubilaire que le cloître, qui perpétue la mémoire de la nonne à Rüdesheim-Eibingen, avait ouverte en 1997 avec un volume de mélanges offerts à leur patronne, dans lequel Werner Lauter avait donné une intéressante publication sur l'écho rencontré par Hildegarde en Extrême-Orient[6]. Puis, une fois passées les célébrations de 1998, il tira un petit bilan de cette année mémorable dont les conclusions restent d'actualité[7].

Le 900e anniversaire de sa naissance, célébré avec éclat, marqua donc un pic prévisible mais ne donna pas pour autant le *la* d'un requiem pour une nonne : les publications hildegardiennes continuent d'aller croissant depuis cette date, et l'on peut parler sans se payer de mots d'une mondialisation du phénomène, même si des régions du monde sont plus embrasées que d'autres, souvent sous l'effet du développement des *gender studies*. Mais notre propos n'est ni historiographique ni bibliographique : ce que nous voulons mettre ici en évidence, c'est d'une part qu'une même figure historique est de nos jours au cœur d'intérêts très divers, mais non contradictoires, et d'autre part qu'elle semble avoir trouvé très récemment deux nouvelles formes de vie *post mortem*, à l'écran et en cour de Rome. C'est donc sur l'actualité la plus récente d'une figure disparue depuis de nombreux siècles que nous voulons mettre l'accent.

Du texte à l'image

Ne revenons pas sur l'entrée de Hildegarde dans l'économie de marché et sur tous les « produits dérivés » auxquels son nom sert de label. Soulignons plutôt que cette récupération consumériste n'empêche pas la recherche érudite à son sujet de rester à la fois très vivace et très productive, notamment sous la

3. *Hildegard-Bibliographie : Wegweiser zur Hildegard-Literatur und Hildegard-Bibliographie*, vol. 2 : *1970–1982*, Alzey, 1970-1984. *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag der heiligen*, éd. A. Ph. Brück, Mayence, 1979.

4. W. Lauter, *Das Nachleben der heiligen Hildegard von Bingen. Reproduktionen aus der Rüdesheimer Fotoausstellung*, Bingen, 1981.

5. G. J. Lewis, *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters)*, 10, Berlin, 1989, p. 66-145.

6. W. Lauter, « Schritte der Vermittlung : zur Rezeption Hildegards von Bingen in Japan », dans *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, éd. E. Forster, Fribourg/Bâle/Vienne, 1997, p. 485-495.

7. Id., « Rückblick auf das Hildegard-Jubiläumsjahr 1997/1998 : Flüchtiges und Bleibendes », *Binger Geschichtsblätter*, 21 (2000), p. 5-18.

forme de travaux d'édition de textes. Dans une impressionnante thèse publiée en 2003, Michael Embach a repris à nouveaux frais la question de la tradition manuscrite de l'ensemble des écrits de Hildegarde[8] ; et à la toute fin de l'année 2007 est paru dans la célèbre collection « Corpus christianorum continuatio medievalis » des éditions Brepols un volume collectif intitulé *Hildegardis Bingensis Opera minora*[9], qui est venu s'inscrire dans la série des écrits de Hildegarde inaugurée il y a trente ans avec la publication de son *Scivias* par deux sœurs de l'abbaye portant aujourd'hui son nom à Eibingen[10]. Les *Opera minora* rassemblent cinq écrits dont deux avaient été déjà publiés ensemble par deux fois[11], mais ce volume manque malheureusement d'une introduction générale qui expliquerait l'esprit de l'entreprise ; on peut donc se demander si ce tome d'« œuvres mineures » aura ou non une suite regroupant d'autres brefs écrits laissés pour l'heure à l'écart, comme la *Vie de saint Disibod* ou la *Vie de saint Rupert*, deux récits hagiographiques consacrés aux saints patrons des deux monastères où elle vécut successivement[12]. On comprend en tout cas implicitement que, si ce volume voit le jour, c'est que leurs éditeurs considèrent que les « grands textes » de Hildegarde sont désormais accessibles et que les écrits ici réunis sont d'une autre envergure.

Ce volume d'*Opera minora* entérine donc une hiérarchisation des œuvres de la moniale en retrouvant celle du *Riesenkodex*, le « manuscrit géant » (481 folios de 46 x 30 cm) copié du vivant de la nonne et aujourd'hui conservé à Wiesbaden[13], qui rassemblait ses livres dans un ordre mêlant progression chronologique et importance décroissante, comme pour en former un canon. Ce que confirme, *a contrario*, la ségrégation des œuvres médicales

8. M. EMBACH, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Berlin, 2003.

9. *Hildegardis Bingensis Opera minora*, éd. P. DRONKE, C. P. EVANS, H. FEISS *et alii*, Turnhout, 2007.

10. *Hildegardis Scivias*, éd. A. FÜHRKÖTTER, A. CARLEVARIS, Turnhout, 1978, 2 vol. (CCCM t. 43 et 43A).

11. *De Regula sancti Benedicti*, et *Explanatio symboli sancti Athanasii*, publiés ensemble d'abord dans la *Maxima Bibliotheca Patrum* puis dans la *Patrologie latine*. Voir d'une part *Explicatio Regulae*, dans *Bibliotheca magna veterum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum*, post Margerin de la Bigne per theologos Colon., t. XII, Cologne, 1619-1622, rééd. t. XXIII, Lyon, Apud Anissonios, 1677, p. 590-594 ; *Explicatio Symboli, ibid.*, p. 594-600 ; voir d'autre part *Explanatio symboli sancti Athanasii*, éd. J.-P. MIGNE, dans *Sanctae Hildegardis abbatissae opera omnia*, *Patrologia latina*, t. 197, Paris, 1855 [dorénavant *PL* 197], col. 1065B-1067A, et *Regula S. benedicti juxta S. Hildegardem explicata, ibid.*, col. 1055-1066.

12. En allemand, le Disibodenberg (Mont-Saint-Disibod) et le Rupertsberg (Mont-Saint-Rupert) ; voir *Vita sancti Disibodi*, *PL* 197, col. 1093-1116, et *Vita sancti Ruperti*, *ibid.*, col. 1083-1092.

13. Aujourd'hui Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2 ; ce manuscrit de quelque quinze kilos fut copié à la toute fin de la vie de Hildegarde, entre 1177 ou 1179 et 1180. Pour une description détaillée, voir HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber divinorum operum*, éd. A. DEROLEZ, P. DRONKE, Turnhout, 1996, p. XCVII-CI.

de Hildegarde, qui se sont avérées dans la suite des siècles les seuls de ses écrits véritablement sujets à caution. Sans revenir sur leur histoire, rappelons simplement que les préceptes médicaux de Hildegarde, que le public redécouvre aujourd'hui avec enthousiasme, posent maint problème. Non seulement ils nous ont été transmis par des manuscrits tardifs, donc susceptibles d'avoir subi nombre de modifications, mais surtout, aveu de l'auteur et inventaire après décès ne concordent pas à leur sujet. Pour le dire vite, si Hildegarde elle-même affirmait avoir fait œuvre de science naturelle (« et ce fut la première année après que la même vision m'eut montré, pour que je les explique, les subtilités des diverses natures des créatures », écrit-elle vers 1158[14]), cinquante ans à peine après sa mort, le livre naturaliste qu'elle revendiquait s'est mué en un diptyque dont les catalogues de bibliothèque médiévaux confirment çà et là l'existence : en lieu et place du *Liber subtilitatum* reconnu comme sien par la nonne circulent désormais un *Liber simplicis medicinae* et un *Liber compositae medicinae*, alias *Cause et cure*[15]. Ce tandem subit une nouvelle métamorphose à l'époque moderne : entre le XVIe et le XIXe siècle en effet, non seulement on perd la trace de l'œuvre à deux volets, mais en outre, le traité mis sous le nom de Hildegarde qui sort des presses de l'imprimeur strasbourgeois Jean Schott en 1533 ne correspond à aucun témoin manuscrit médiéval, ni par son titre de *Physica* ni par son organisation[16]. Enfin, ces ouvrages problématiques n'étaient disponibles encore récemment que dans des éditions fautives ou anciennes, alors que les avancées de la recherche et la découverte de nouveaux manuscrits réclamaient un nouvel établissement des textes : on ne peut donc que saluer la parution, coup sur coup, de deux éditions tant attendues de la *Physica*[17].

On n'oubliera pas, enfin, que cette vague d'éditions a touché même un des écrits les plus mystérieux de Hildegarde, à savoir *La lingua ignota*, la « Langue inconnue », un lexique imaginaire lié lui-même, bien que de manière non univoque, à un alphabet inconnu, et qui subsiste actuellement dans deux manuscrits, l'un à Wiesbaden et l'autre à Berlin[18]. Poursuivant l'œuvre

14. *Liber vite meritorum*, éd. A. CARLEVARIS, Turnhout, 1995, p. 8 : « qui primus annus fuit, postquam eadem uisio subtilitates diversarum naturarum creaturarum, [...] ad explanandum ostenderat ».

15. Voir *Beate Hildegardis Cause et cure*, éd. L. MOULINIER, Berlin, 2003.

16. Voir à ce sujet L. MOULINIER, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'œuvre scientifique de Hildegarde*, Paris/Saint-Denis, 1995, notamment chapitre 1, « Les vicissitudes d'une œuvre ».

17. HILDEGARD VON BINGEN, *Physica, Edition der Florentiner Handschrift (Cod. Laur. Ashb. 1323, ca 1300) im Vergleich mit der Textkonstitution der* Patrologia Latina *(Migne)*, éd. I. MÜLLER, Chr. SCHULZE, Hildesheim-Zürich-New York, 2008 ; EAD., *Physica, Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, éd. R. HILDEBRANDT, T. GLONING, Textkritische Ausgabe, Berlin-New York, 2 vol., 2010.

18. Respectivement Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, 2, f. 461r-464r (Riesenkodex), et Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. lat. qu. 674, f. 58r-62r. Sur cette tradition

d'édition de textes hildegardiens impulsée dans les années 1950 par deux sœurs de l'abbaye Sankt Hildegard[19], l'alliance des philologues et des historiens a porté ses fruits et nous disposons désormais d'éditions scientifiques même pour les écrits les plus énigmatiques ou les moins connus de Hildegarde.

Plus radicalement neuf est l'accès de Hildegarde à une forme d'immortalité par l'image en mouvement dans le dernier film, sobrement intitulé *Vision* (2009), que Margarethe von Trotta a tiré de sa vie — un film nominé à la Festa internazionale di Roma en octobre 2009 et déjà vu par nos voisins américains, mais qui n'a curieusement pas été distribué en France, ce pourquoi on nous permettra de le détailler quelque peu.

Vision sur écran

La grande cinéaste, auteur de l'*Honneur perdu de Katharina Blum* et des *Années de plomb*, a trouvé à l'évidence dans la vie de la visionnaire une riche source d'inspiration, et réalisé un film dans lequel Barbara Sukowa prête à merveille ses traits et sa voix à la bénédictine des bords du Rhin. Hannah Herzsprung joue la jeune protégée de Hildegarde, Richardis de Stade, et Heino Ferch fait un Volmar fort convaincant, sans oublier un rôle mineur mais tout aussi fondamental, à savoir celui de Jutta von Spanheim (†1136), une recluse qui fut la première *magistra* de Hildegarde, incarnée par Lena Stolze.

La photographie est de grande qualité et les quelques scènes où la vie de Hildegarde est clairement enjolivée se laissent regarder avec plaisir. Ainsi la scène poignante où Hildegarde doit chasser de son couvent une sœur Clara qui a fauté, celle où elle se présente devant Frédéric Barberousse et n'accepte de s'asseoir que pour jouer aux échecs avec lui après lui avoir « prédit » qu'il serait empereur, ou encore Hildegarde enfant surprenant un moine en train de s'administrer la discipline, signe avant-coureur de son aversion pour les excès d'ascèse auxquels devait succomber sa maîtresse Jutta.

Aussi romancée que superbe est la scène où Hildegarde, en cheveux comme ses sœurs, se livre avec ces dernières et Volmar à un jeu liturgique en l'honneur de Tengswind (Tenxwindis) d'Andernach, qui y assiste sans se départir d'un regard très sévère avant d'admonester Hildegarde en lui rappelant les préceptes pauliniens. On sait de fait que les manières d'agir de Hildegarde ont quelquefois suscité la désapprobation et que, vers 1148-1150, Tenxwindis, *magistra* d'Andernach, lui écrit car elle avait été choquée d'apprendre que les nonnes du Rupertsberg, le premier monastère fondé par Hildegarde, se paraient

manuscrite, voir M. EMBACH, *Die Schriften Hildegards von Bingen...*, p. 252 *sq.*, et sur l'œuvre, voir récemment S. L. HIGLEY, *Hildegard of Bingen's Unknown Language : An Edition, Translation, and Discussion*, New York, 2007.

19. Voir M. SCHRADER, A. FÜHRKÖTTER, *Die Echtheit des Schrifttums der heiligen Hildegard von Bingen : Quellenkritische Untersuchungen*, Cologne-Graz, 1956.

de voiles et de diadèmes[20]. Et d'invoquer l'autorité des Pères et des Apôtres, chez qui elle n'avait rien trouvé de tel[21]. Se fondant sur cet échange épistolaire historiquement attesté, Margarethe von Trotta en fait une scène d'une infinie grâce, où le spectateur découvre les deux tresses blondes et le visage de la *magistra* du Rupertsberg, qui rétorque à la vieille abbesse, en jouant avec la tresse de la jeune Richardis, que Dieu aime la beauté et que la laideur n'existait pas au Paradis. Sont, de même, particulièrement émouvantes et réussies les scènes qui opposent Hildegarde à sa fille chérie Richardis, une jeune noble que ses relations familiales promurent très prématurément à l'abbatiat de Bossum. Hildegarde l'aimait « comme Paul aimait Timothée » – l'échange de lettres conservé tant entre les deux femmes qu'entre Hildegarde et le frère de Richardis, Hartwig, archevêque de Brême, le montre assez[22] –, et Barbara Sukowa sait aussi prêter ses traits à l'amour blessé d'une mère spirituelle.

On peut certes regretter, pour finir, que la réalisatrice nous laisse, sinon au milieu du gué, du moins pas au terme de la vie de la nonne. La dernière très belle scène du film montre Hildegarde à cheval, entamant la tournée de prédications qui la mènera dans plusieurs villes d'Allemagne pour lutter contre l'hérésie qui s'y était développée dans les années 1160. Elle a déjà plus d'une soixantaine d'années, mais on sait qu'elle vécut jusqu'à 81 ans et que d'autres épisodes saillants de son existence auraient pu encore être portés à l'écran.

Voie vers la béatitude

Manière de suggérer que la vie de Hildegarde est sans fin ? Il semble en tout cas que, tout récemment, une forme supplémentaire de survie se soit offerte à elle en la personne… du pape ! Pour apprécier le phénomène à sa juste mesure, rappelons que si Hildegarde fut autorisée par le pape Eugène III, lors d'un synode réuni à Trèves en 1147-1148, à dire tout ce qu'elle tenait de l'Esprit Saint, sa canonisation n'aboutit jamais, malgré trois tentatives[23]. Or, à plusieurs reprises,

20. Voir Ep. LII, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, éd. L. VAN ACKER, Turnhout, 1991, p. 126 : « aliud etiam quoddam insolitum de consuetudine vestra ad nos pervenit ».

21. *Ibid* : « Omnia quippe precedentium Patrum instituta, quibus cunctos spiritales maxime informari condecet, pro posse nostro perscrutantes subtilius, nil in eis tale quod reperimus ». On nous permettra de renvoyer à notre traduction dans « Hildegarde de Bingen, Chants et Lettres (choix) », traduit du latin, présenté et annoté, dans *Voix de femmes au Moyen Âge. Savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie XIIe-XVe siècle*, éd. D. RÉGNIER-BOHLER, Paris, 2006, p. 77-124, p. 119-120 : « La vierge ne couvre pas ses cheveux, symbole de sa verdeur, en vertu d'un commandement, mais elle se couvre de son propre chef, en vertu de sa suprême humilité [...] C'est pourquoi il est juste, comme l'a révélé et autorisé le souffle mystique du doigt de Dieu, qu'une vierge porte des habits blancs, symbole éclatant de ses fiançailles avec le Christ [...] ».

22. Voir notamment les lettres XI-XIII, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*..., p. 26-31 ; voir notre traduction dans « Hildegarde de Bingen, Chants et Lettres (choix) », p. 111-115.

23. Grégoire IX ordonna une enquête le 27 janvier 1228, le procès de canonisation s'ouvrit en 1233 mais le rapport fut jugé insuffisant. Bien qu'amendé, il ne parvint apparemment pas à

l'actuel pape Benoît XVI s'est appuyé sur Hildegarde comme sur un modèle, voire comme une autorité. Le 1er septembre 2010, par exemple, à Castel Gandolfo, il dédia sa catéchèse à la nonne après avoir rappelé la lettre apostolique de son prédécesseur *Mulieris dignitatem* (1988), qui examinait « le rôle précieux que les femmes avaient joué et continuaient de jouer dans la vie de l'Église »[24]. Au cours des siècles que nous avons coutume d'appeler Moyen Âge, dit Benoît XVI, certaines figures féminines se distinguent par la sainteté de leur vie et la richesse de leur enseignement, et Hildegarde de Bingen était l'une d'elles.

Quelques jours plus tard, le 8 septembre, le pape lui a consacré son audience générale au Vatican, déclarant vouloir approfondir sa réflexion sur Hildegarde et citant tant sa lettre à saint Bernard que des extraits de sa première œuvre visionnaire, *Scivias*[25] :

> Chers frères et sœurs,
>
> Je voudrais aujourd'hui reprendre et poursuivre la réflexion sur sainte Hildegarde de Bingen, figure importante de femme au Moyen Âge, qui se distingua par sa sagesse spirituelle et la sainteté de sa vie. Les visions mystiques d'Hildegarde ressemblent à celles des prophètes de l'Ancien Testament : s'exprimant à travers les expressions culturelles et religieuses de son époque, elle interprétait à la lumière de Dieu les Saintes Écritures, les appliquant aux diverses circonstances de la vie. Ainsi, tous ceux qui l'écoutaient se sentaient exhortés à pratiquer un style d'existence chrétienne cohérent et engagé. Dans une lettre à saint Bernard, la mystique de Rhénanie confesse : « La vision envahit tout mon être : je ne vois plus avec les yeux du corps, mais elle m'apparaît dans l'esprit des mystères [...]. Je connais la signification profonde de ce qui est exposé dans le psautier, dans l'Évangile, et d'autres livres, qui m'apparaissent en vision. Celle-ci brûle comme une flamme dans ma poitrine et dans mon âme, et m'enseigne à comprendre en profondeur le texte. »
>
> Les visions mystiques de Hildegarde sont riches de contenus théologiques. Elles font référence aux événements principaux de l'histoire du

Rome dans sa nouvelle version et Innocent IV, dans sa bulle *Supplicantibus olim* (24.XI.1243), ordonna en vain que l'enquête fût recommencée. Puis, sous le pontificat de Jean XXII, de nouvelles démarches furent faites auprès du Saint-Siège, qui n'aboutirent qu'à la concession d'indulgences collectives envoyées d'Avignon par douze évêques, le 5 décembre 1324. Voir à ce sujet P. BRUDER éd., « *Acta Inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctae Hildegardis* », *Analecta Bollandiana*, 2 (1883), p. 116-129, p. 129, et A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981, rééd. 1988, p. 108, n. 27. Sur l'échec de ces démarches, on me permettra de renvoyer aussi à L. MOULINIER, « *Et papa libros eius canonizavit* : réflexions sur l'orthodoxie des écrits de Hildegarde de Bingen », dans S. ELM, E. REBILLARD, A. ROMANO éd., *Orthodoxie, Christianisme, Histoire. Orthodoxy, Christianity, History*, Rome, 2000, p. 177-198.

24. Texte français : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100901_fr.html (consulté le 2 juillet 2012).

25. Version française de l'audience générale sur http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100908_fr.html (consulté le 2 juillet 2012).

salut, et adoptent un langage principalement poétique et symbolique. Par exemple, dans son œuvre la plus célèbre, intitulée *Scivias*, c'est-à-dire « Connais les voies », elle résume en trente-cinq visions les événements de l'histoire du salut, de la création du monde à la fin des temps. Avec les traits caractéristiques de la sensibilité féminine, Hildegarde, précisément dans la partie centrale de son œuvre, développe le thème du mariage mystique entre Dieu et l'humanité réalisé dans l'Incarnation. Sur l'arbre de la Croix s'accomplissent les noces du Fils de Dieu avec l'Église, son épouse, emplie de grâce et rendue capable de donner à Dieu de nouveaux fils, dans l'amour de l'Esprit-Saint.

Enfin, le 20 décembre de la même année, dans son adresse à la curie romaine, c'est encore sur elle qu'il s'est appuyé, sur fond d'affaires de pédophilie, pour dénoncer les scandales secouant l'Église actuelle. Et cette fois, c'est dans une lettre écrite par Hildegarde à la fin de sa vie, en 1170, à Werner de Kirchheim et à sa communauté, que Benoît XVI a trouvé les mots pour décrire ce que l'Église romaine avait vécu en 2010 :

> Dans ce contexte, m'est venue à l'esprit une vision de sainte Hildegarde de Bingen qui décrit de façon bouleversante ce que nous avons vécu cette année. « En 1170 après la naissance du Christ, j'étais pendant un long temps malade au lit. Alors, physiquement et mentalement éveillée, je vis une femme d'une beauté telle que l'esprit humain n'est pas capable de comprendre. Sa figure se dressait de la terre jusqu'au ciel. Son visage brillait d'une splendeur sublime. Son regard était dirigé vers le ciel. Elle était vêtue d'un vêtement lumineux et resplendissant de soie blanche et d'un manteau garni de pierres précieuses. Aux pieds elle portait des souliers d'onyx. Mais son visage était couvert de poussière, son vêtement était déchiré du côté droit. Le manteau aussi avait perdu sa beauté singulière et ses chaussures étaient souillées sur le dessus. D'une voix haute et plaintive, la femme cria vers le ciel : "Écoute, ô ciel : mon visage est sali ! Afflige-toi, ô terre : mon vêtement est déchiré ! Tremble, ô abîme : mes chaussures sont souillées !"
>
> Et elle poursuivit : "J'étais cachée dans le cœur du Père, jusqu'à ce que le Fils de l'homme, conçu et engendré dans la virginité, répandît son sang. Avec ce sang, comme sa dot, il m'a prise comme son épouse."
>
> Les stigmates de mon époux demeurent frais et ouverts, tant que sont ouvertes les blessures des péchés des hommes. Justement le fait que les blessures du Christ restent ouvertes est la faute des prêtres. Ils déchirent mon vêtement puisqu'ils sont transgresseurs de la Loi, de l'Évangile et de leur devoir sacerdotal. Ils enlèvent la splendeur à mon manteau, parce qu'ils négligent totalement les règles qui leur sont imposées. Ils souillent mes chaussures, parce qu'ils ne marchent pas sur les droits chemins, c'est-à-dire sur les durs et exigeants chemins de la justice, et ils ne donnent pas aussi un bon exemple à ceux qui leur sont soumis. Toutefois je trouve en certains la splendeur de la vérité.
>
> Et j'entendis une voix du ciel qui disait : "Cette image représente l'Église. C'est pourquoi, ô être humain qui vois tout cela et qui écoutes les paroles de plainte, annonce-le aux prêtres qui sont destinés à la conduite et à l'instruction du

peuple de Dieu et auxquels, comme aux Apôtres, il a été dit : 'Allez dans le monde entier. Proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création'" (Mc 16, 15)[26] ».

Dans la vision de sainte Hildegarde, le visage de l'Église est couvert de poussière, et c'est ainsi que nous l'avons vu. Son vêtement est déchiré - par la faute des prêtres. Ainsi comme elle l'a vu et exprimé, nous l'avons vu cette année. Nous devons accueillir cette humiliation comme une exhortation à la vérité et un appel au renouvellement[27].

Inutile de multiplier les citations : pour Benoit XVI, Hildegarde est véritablement une référence, y compris par son combat contre les cathares ou ses admonestations au schismatique Barberousse, et il s'avère fin connaisseur de l'ensemble de son œuvre, sur laquelle il jette un regard de théologien averti et dont il fait à son tour une lecture qui lui permet d'y voir une préfiguration des maux actuels. Où l'on renoue avec le thème du *tempus muliebre* (une expression employée par Hildegarde elle-même dès son *Scivias*[28]), le motif du déclin de l'Église dû à la faiblesse des hommes auquel seules de fortes voix de femmes pourront porter remède, dont les contemporains de Hildegarde commentant sa prise de parole prophétique exprimaient une claire conscience.

On ne saurait prêter au pape une sensibilité féministe proche de celle de Margarethe von Trotta pour expliquer cette réutilisation de Hildegarde en ce début de XXIe siècle. Il faut toutefois remarquer qu'après s'être consacré dans deux discours différents à Hildegarde de Bingen, Benoît XVI a évoqué dans sa catéchèse, entre septembre et décembre 2010, plusieurs grandes figures non pas tant de la sainteté officielle que de la mystique médiévale : dans l'ordre, Claire d'Assise (†1253), Mechthilde de Hackeborn (†1299), Gertrude la Grande (†1302), Angèle de Foligno (†1309), Élisabeth de Hongrie (†1231), Brigitte de Suède (†1373), Marguerite d'Oingt (†1310), Julienne de Mont Cornillon (†1258), Catherine de Sienne (†1380), Julienne de Norwich († v. 1416 ?), et le 29 décembre Catherine de Bologne (†1463)[29].

26. Lettre à Werner von Kirchheim et à sa communauté, à lire désormais non dans la *Patrologie latine* mais dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium...*, p. 333-337.

27. Version française du discours du pape : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20101220_curia-auguri_fr.html (consulté le 2 juillet 2012).

28. Voir *Scivias*, lib. III, cap. 10 et 11.

29. Textes et vidéos des audiences consacrées à ces différentes femmes sur http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/index_fr.htm. Sur ces figures féminines dont l'étude a été puissamment renouvelée ces dernières décennies, il est impossible de renvoyer à une bibliographie débordante, mais on pourra se familiariser avec ces différentes voix en lisant P. DINZELBACHER éd., *Frauenmystik im Mittelalter*, Stuttgart, 1985 ; A. VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident...* ; C. WALKER BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. fr. Paris, 1994, et D. RÉGNIER-BOHLER, « Voix littéraires, voix mystiques », dans G. DUBY, M. PERROT éd., *Histoire des femmes en Occident*, t. 2, *Le Moyen Âge*, éd. C. KLAPISCH-ZUBER, Paris, 1991, p. 443-500.

Il est bien sûr fort possible que Benoît XVI se soit intéressé particulièrement à Hildegarde comme à une « compatriote ». Mais c'est avant tout le caractère visionnaire de ses dires, son emploi de l'allégorie et de l'image, qui rend possible sa réactualisation au XXIe siècle, comme en d'autres contextes auparavant, ce dont la nonne s'expliquait elle-même dans une lettre à une autre abbesse : « Et moi je te dis que je n'ai jamais eu l'habitude de m'exprimer en termes nus dans la vision de mon âme, mais avec ceux par lesquels je suis instruite dans cette vision, et toujours aussi selon quelque comparaison, comme il est écrit : « J'ouvrirai la bouche en paraboles, je publierai ce qui fut caché dès l'origine" (Ps. 77 [78], 2). Car Dieu depuis le commencement a proposé aux hommes des paraboles et des comparaisons, par lesquelles le plus grand nombre est instruit vers le salut plus convenablement que par des mots nus[30]. »

En restant vague même dans ses lettres, Hildegarde ne faisait qu'appliquer une règle du message prophétique et, comme l'a souligné Sylvain Gouguenheim, pionnier des études sur la religieuse en France, le goût du langage par paraboles, la dimension oraculaire, voire le flou de ses dires garantirent à ses prophéties une sorte d'atemporalité qui permit la réutilisation de ses écrits dans d'autres contextes et pour servir d'autres besoins[31].

Elle a ainsi traversé les époques et servi différentes causes, d'aucuns lui faisant prédire *a posteriori* l'arrivée des mendiants et d'autres, au contraire, l'utilisant au service de la Réforme. De nos jours en tout cas, incontestablement, des marchands de relax bio à la plus haute autorité de l'Église, on lui trouve une actualité et une polyvalence qui en font une figure de recours dans la recherche, non du bien-être, mais du mieux-être spirituel et physique, dans un Occident à qui une certaine opulence n'a pas garanti la santé.

Hildegarde nonne à tout faire, ou guide des égarés du XXIe siècle ? L'auteur de ces lignes ne pourra raisonnablement pas voir les célébrations du millième centenaire de la naissance de la moniale, mais si Dieu lui prête vie, elle sera témoin de sa canonisation si longtemps différée. Le 29 mai dernier en effet, au terme de la messe de Pentecôte, le pape a annoncé que, le 7 octobre 2012, il la proclamerait, avec saint Jean d'Avila, docteur de l'Église. Du point de vue français, après tout, « tisane » n'est-il pas l'anagramme de « sainte » ?

Laurence Moulinier-Brogi – Université Lumière-Lyon 2, CIHAM (UMR 5648), ISH, 14 avenue Berthelot, 69363 Lyon cedex 07

30. Lettre II, éd. P. Dronke, « Problemata hildegardiana », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16 (1981), p. 97-131, p. 130 : « ego tibi dico quod nunquam soleo in visione anime mee verbis nudis loqui, sed qualibus in ea doceor, et semper etiam aliqua similitudine, sicut scriptum est : "Aperiam in parabolis os meum, loquar propositiones ab initio." Deus siquidem ab initio hominibus proposuit parabolas et similitudines, per quas plerumque conveniencius quam nudis verbis ad salutem instruuntur. »

31. S. Gouguenheim, *La Sibylle du Rhin, Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris, 1996, p. 81.

Médiévales 63, automne 2012, p. 155-184

NOTES DE LECTURE

Carla MEYER, *Die Stadt als Thema. Nürnbergs Entdeckung in Texten um 1500*, Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2009, 558 p. (Mittelalter-Forschungen, 26).

La Franconie abrite deux « icônes » urbaines de la germanité (entendue au sens du nationalisme allemand) : les anciennes villes impériales de Rothenbourg-sur-la-Tauber et de Nuremberg. La première a fait l'objet d'un remarquable ouvrage américain (J. Hagen, *Preservation, Tourism and Nationalism : The Jewel of the German Past*, Ashgate, 2006), consacré à la fabrication d'un mythe national (« la plus allemande des villes ») au XIXe siècle et jusqu'à la période nazie et à sa restauration dans le cadre des stratégies de reconstruction après 1945 ; en l'occurrence, c'est le paysage urbain fossilisé d'une ville endormie après le XVIe siècle qui a permis que se projette la vision nostalgique d'un Moyen Âge évanoui (et avec lui des premières formes de la nation allemande). À Nuremberg, en revanche, on n'a pas affaire à une ville oubliée et, même si la vieille ville est encore ceinturée de remparts, surplombée par un ensemble fortifié d'origine médiévale et ponctuée de quelques places ou bâtiments également médiévaux, les bombardements ont laissé une trace indiscutable – et de toute façon, l'attrait de Nuremberg ne se fondait en rien sur son seul paysage : pour schématiser, on pourrait dire que si Rothenbourg incarnait la ville allemande, Nuremberg incarnait l'esprit (ou la culture) allemand(e).

L'ouvrage de C. Meyer consacré à Nuremberg s'ouvre et se referme sur la catastrophe nazie, indissociable de la valeur singulière attribuée à cette ville, mais il remonte plus haut dans le temps sa tentative d'archéologie culturelle, par-delà la valorisation romantique de la ville, jusqu'à la fin du Moyen Âge, moment où se cristallise l'image d'une ville exceptionnelle. La question n'est cependant pas de valider ou d'invalider l'éclat de la ville à l'époque de Dürer, mais de donner sens à cet éclat, de comprendre comment s'est construit, pour l'essentiel entre 1450 et 1550, ce discours essentialiste glorieux, ce qu'il signifie du point de vue des représentations plus ou moins collectives nurembergeoises, mais aussi comment il s'interpose entre la ville médiévale et le médiéviste – lequel, prisonnier des représentations collectives de son propre temps, d'une documentation archivistique exceptionnellement bien conservée à partir du XVe siècle et d'un corpus d'éditions de sources sélectives, contribue à son tour à reproduire cette image d'un âge d'or et la dote d'une caution scientifique.

Mais ce dernier point ne constitue pas le principal objectif de C. Meyer, qui cherche moins à redresser un bâton tordu qu'à reprendre à nouveaux frais l'examen d'une partie de la production *textuelle* (comme l'indique le titre, l'ouvrage ne prenant pas en compte les images – sauf quelques pages consacrées à la célèbre gravure tirée de la *Chronique universelle* de Hartmann Schedel) *sur* Nuremberg (et non pas *de* Nuremberg), pour s'interroger sur ses éventuels effets ou signification en matière d'identité urbaine. Cette notion d'« identité » est d'ailleurs soigneusement questionnée, à l'encontre de son

utilisation le plus souvent sauvage. Sont notamment envisagés deux aspects : les conditions de possibilité d'une « identité collective », dès lors que la notion d'identité a été importée de travaux de psychologie individuelle et qu'elle est le plus souvent conçue comme la construction d'une singularité ; par ailleurs, la construction de l'identité est elle-même corrélée, chez les psychologues et ceux qui s'inspirent de leurs travaux, à la notion de « crise », ce qui doit être d'autant plus présent à l'esprit que la période étudiée est classiquement conçue comme une période de crise (et que les historiens n'hésitent pas à employer la métaphore de la « crise de croissance » pour désigner telle ou telle phase historique agitée). Bref : y a-t-il construction d'une identité collective nurembergeoise vers 1500, ou celle-ci n'est-elle postulée que sur la base de la singularité nurembergeoise et de symptômes de crise ?

C. Meyer procède en deux temps : une phase d'analyse de trois genres documentaires prenant Nuremberg pour objet plus ou moins exclusif, puis une phase de synthèse structurée autour de deux thèmes (en plus de la question de l'identité). Les trois genres documentaires envisagés sont l'historiographie (chroniques et annales), la « lyrique politique événementielle » (*politische Ereignisdichtung*, chants ou poèmes consacrés à un événement particulier, en général guerrier), enfin le genre encomiastique (descriptions louangeuses de la ville). C. Meyer ne justifie toutefois en rien le choix de ces genres « littéraires », dont le point commun est qu'il s'agit de textes dotés (d'emblée ou en définitive) d'une circulation « ouverte » (par opposition aux correspondances, mais aussi aux archives administratives, soigneusement encloses), tandis qu'ils se différencient visiblement par leur rapport au temps (l'historiographie se place dans la durée, la « lyrique événementielle » porte sur des instants, les louanges sont enfin définies par C. Meyer comme une « description synchronique »).

Chacun de ces genres est examiné l'un après l'autre, en deux temps : en premier lieu, C. Meyer se penche sur les modalités de leur tradition et montre comment la recherche historique a été piégée par les faiblesses et surtout par les choix inavoués ou négligés qui ont présidé aux éditions canoniques du XIXe siècle (toujours utilisées faute de mieux), les *Chroniken deutscher Städte* et les *Historische Volkslieder*. Mais au-delà de cette critique, le résultat est surtout de montrer l'absence complète de tout rôle du Conseil nurembergeois dans la production de chroniques ou d'annales, de chants ou de poèmes, de portraits flatteurs de la ville, contrairement à ce qu'on pourrait attendre de la part d'un pouvoir patricien très exclusif, très dominateur et très envahissant. Ces textes sont produits hors commande par des « étrangers » (nobles des environs ou voyageurs, notamment italiens), ou alors par des « moyens » comme Rosenplüt, certes membres de l'administration mais qui n'avaient aucune promotion à attendre (et n'en ont d'ailleurs eu aucune), ou encore par des professionnels éventuellement soutenus par tel ou tel patricien (tel Sebald Schreyer), exceptionnellement par des patriciens individuels (comme Erhard Schürstab), mais à des fins privées. Au mieux peut-on parler, si l'on veut souligner le rôle de certains patriciens individuels, de discours « officieux » – mais quand le Conseil intervient à ce niveau, c'est toujours de façon négative : soit en refusant la reconnaissance (notamment financière) espérée par l'auteur, soit en interdisant la diffusion de textes pourtant *favorables* au régime nurembergeois.

Le deuxième temps de l'examen des trois genres littéraires est celui de leur contenu, auteur après auteur et, de l'aveu même de C. Meyer, souvent sous forme de paraphrase.

Là se situe la principale faiblesse de l'ouvrage : plus de 250 pages submergent le lecteur de données accumulées au gré d'une lecture fine des textes et d'une exploitation critique de la riche bibliographie, sans toutefois que soit mise en œuvre une méthode d'analyse textuelle contrôlable. On ne sait donc rien de la fréquence des termes sur lesquels s'arrête l'auteur, ni des segments répétés ou des cooccurrences qui pourraient permettre de serrer de plus près les rapports entre les textes : on a affaire à une méthode philologique fine, qui rendra certainement de grands services à tous les spécialistes de Nuremberg, mais qui s'avère pénible à la longue et s'interdit certainement des observations au niveau du non-dit des textes (structure discursive, champs sémantiques).

Vient enfin la synthèse, organisée (outre les réflexions sur l'identité) autour des deux principaux enjeux de toute cette production littéraire : la réponse à des menaces extérieures (la pression nobiliaire ou princière, particulièrement vive – ou dramatisée par écrit – du milieu du XVe siècle aux années 1520, et compliquée par les revirements de la stratégie impériale vis-à-vis des villes d'Empire), et la réponse à des menaces internes (révoltes urbaines, divisions du patriciat). Si l'examen du premier enjeu n'apporte pas de résultat significatif par rapport à ce que l'on connaît des rapports difficiles entre Nuremberg et l'aristocratie féodale (même s'il est l'occasion de rappeler combien la définition et la criminalisation d'un ennemi commun contribuent efficacement à la « nostrification » comme constitution d'un sentiment commun), celui du second s'avère particulièrement fructueux.

La particularité de Nuremberg est soulignée tant par les observateurs extérieurs que par les auteurs nurembergeois, à savoir le caractère unique de son régime très oligarchique (qualifié de « patricien » dès 1485), omnipotent et omniprésent (au point que Nuremberg est considérée comme le cas le plus précoce d'une « disciplination sociale » habituellement placée à l'époque moderne), jamais contesté (la rébellion de 1348/1349 n'étant pas sociale mais interne au patriciat), quoique lui-même traversé de tensions – qui n'apparaissent que de façon filtrée dans la documentation (contrôlée, censurée, enfermée) –, sans qu'on y trouve pourtant aucune de ces institutions que l'on rencontre dans les autres villes à patriciens (sociétés aristocratiques, clubs/poêles) – mais où, justement, les patriciens doivent faire face à la pression des « métiers » (interdits à Nuremberg), voire même partager le pouvoir avec eux. À Nuremberg, l'omnipotence du Conseil (étroit : la trentaine de patriciens effectivement aux affaires, avec un mandat annuel qui assure la rotation des charges et donc l'adaptation aux rapports de forces internes) rend inutile toute autre forme de structuration du pouvoir patricien.

On n'a pas affaire, à Nuremberg, à un groupe préoccupé de sa légitimation : elle va de soi, il est admis que la domination des « lignages » (les *Geschlechter*) découle de la grâce divine – et c'est la raison pour laquelle le Conseil ne commande aucune œuvre glorifiant publiquement son action (contrairement à ce qui s'observe dans les autres villes à patriciens) et, lorsqu'il met la main sur un tel texte (par achat), le soustrait en fait à la circulation : le patriciat ne se met en scène publiquement que de façon décalée (lors de la Fête des fous, lors des tournois). Ce groupe, qui ne se préoccupe pas de sa légitimation, ne se préoccupe que de l'efficacité de sa domination, ce qui se traduit d'une part par un foisonnement d'ordonnances concernant tous les aspects de la vie urbaine et par le recours à toutes sortes de dénonciateurs, et d'autre part par une exigence absolue du secret autour des actes du Conseil. Là où, dans les autres villes, les

sociétés et poêles patriciens imposent à leurs membres une exigence de vertu, le Conseil de Nuremberg impose à ses membres le secret, avec une répression brutale des manquements.

Ainsi, l'âge d'or de Nuremberg vers 1500 ne correspond pas à une réalité par rapport aux périodes qui précèdent ou qui suivent, il n'est que le résultat d'une multiplication, depuis le milieu du xve siècle et avec une accentuation dans les années 1480-1500, de discours écrits (ou figurés) sur la ville. Cette multiplication, quant à elle, ne peut être ramenée à l'explosion documentaire liée à l'imprimerie, ni non plus à une volonté de propagande de la part des autorités urbaines : il s'agit donc bel et bien d'une multiplication de prises de parole écrites, parfois strictement manuscrites et conservées en un exemplaire unique, qui d'un côté manifestent l'internalisation de schèmes discursifs (p. ex. la noblesse contre la ville) et langagiers (« nous » *vs* « ils », « Nuremberg », etc.), de l'autre contribuent à diffuser et naturaliser ces schèmes. Ces prises de parole sont ainsi le signe, pour employer un vocabulaire bourdieusien, qu'un travail social est à l'œuvre, en l'occurrence la production d'une forme particulière d'identité collective.

Dès lors en effet qu'on abandonne la vision substantialiste de « la ville », de « Nuremberg » (substantialisation d'autant plus aisée, remarquons-le, qu'elle conjugue la substantialisation de la catégorie « ville » et celle de l'espace – par l'intermédiaire d'un lieu concret), et qu'on s'interroge, à partir des travaux de sociologues, sur la construction des êtres sociaux, dès lors qu'on fait de ces discours multipliés dans la seconde moitié du xve siècle des facteurs de constitution de l'identité nurembergeoise (face aux féodaux, face aux paysans, face aux autres villes) et non pas la révélation d'une essence (ni non plus, on l'a dit, une manipulation orchestrée à des fins de propagande), alors on doit considérer avec C. Meyer qu'on a affaire à un phénomène analogue à celui de la sociogenèse de la noblesse que j'ai observée pour cette région à la même époque. C'est à ce processus d'*inventio* (à la fois révélation de quelque chose qui était censé être déjà là et conception de cette chose-là) que fait référence le titre de l'ouvrage (*Die Entdeckung...*) – et d'une certaine manière ce livre vient confirmer, si besoin était, le bien-fondé de l'hypothèse sociogénétique : car si sociogenèse de la noblesse il y a, cette dernière étant définie/démarquée par rapport aux princes et aux villes, alors il faut admettre aussi que « les villes » (comme « les princes », ou encore « les paysans ») ne sont pas des substances mais le résultat d'un remodelage complet de la taxinomie sociale au cours du xve siècle. Il ne peut pas y avoir de sociogenèse de la noblesse sans sociogenèse des villes et réciproquement – et, pour ce qui est de la Franconie, sans sociogenèse de « Nuremberg » (on observera d'ailleurs que la période 1480-1500 correspond également à une phase d'accélération/intensification dans la sociogenèse de la noblesse, puisque c'est justement à ce moment-là que la pratique du tournoi devient l'élément clé de référence).

On comprend dès lors tout l'intérêt de cet ouvrage copieux et parfois trop long : de façon globale, il permet de dépasser bon nombre d'évidences préconceptuelles qui obèrent la compréhension de l'histoire urbaine médiévale (le substantialisme/essentialisme, le statisme des identités, l'homogénéité du sens prêté aux formes semblables, etc.), et de façon particulière (à propos de Nuremberg), il fournit des pistes précieuses de compréhension de la singularité, déjà soulignée vers 1500, du fonctionnement du pouvoir patricien. Resterait toutefois à compléter cette étude des

genres littéraires (publics) par celle des productions secrètes commanditées par le Conseil : non pas les documents de la pratique « administrative », mais la série des « livres de guerre » (*Kriegsbücher*) qu'il fait élaborer au tout début du XVIe siècle, qu'il ne fait pas circuler, mais dont la réalisation luxueuse interdit qu'on les réduise à des actes pratiques (un recueil des recettes déjà employées par le passé pour régler les conflits). C'est bien là un autre mérite de cet ouvrage que de susciter de nouveaux questionnements sur une matière usuellement considérée comme épuisée.

Joseph MORSEL

Stéphane PÉQUIGNOT, *Au nom du roi. Pratique diplomatique et pouvoir durant le règne de Jacques II d'Aragon (1291-1327)*, Madrid, 2009, 642 p. + CD-ROM (Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 42).

La publication de la thèse de S. Péquignot est intervenue dans un contexte particulièrement favorable, puisqu'on assiste partout, ou presque, depuis quelques années, à un très net renouvellement des études portant sur les relations diplomatiques. Ce n'est donc pas un des moindres mérites de cet épais volume que de venir s'insérer harmonieusement, bardé de toutes ses qualités, dans ce courant à haut débit. Tout au long de cet ouvrage, l'enquête développée par l'historien à partir de sources d'archives singulièrement riches est présentée avec un remarquable souci de méthode, pour faire état précisément des mutations fondamentales actuellement connues par l'histoire des « relations internationales », une expression qu'il écarte d'emblée, de même que celle de « politique extérieure », puisque inadaptées toutes deux à l'environnement intellectuel et sociopolitique du millénaire médiéval. Il n'est certes pas le premier médiéviste, en France tout au moins, à recourir à l'expression « relations diplomatiques » pour décrire et étudier ce complexe tissu d'échanges écrits, verbaux et personnels qui structura aussi la vie politique des pouvoirs. Lieu de construction de la médiation, mais aussi expression d'un rapport de force, la négociation, trop souvent conçue comme une alternative à l'affrontement armé, n'est pas encore régie par le carcan des normes et des rituels. Tendue par des objectifs précis, elle est au contraire le lieu d'épanchement de pratiques et de techniques diverses qui articulent gestes, oralité et écriture, et dans lesquelles le contexte et l'inventivité jouent des rôles déterminants. Tout ceci, l'auteur l'a particulièrement bien senti et a choisi en conséquence d'insister sur les pratiques, afin d'embrasser à la fois les méthodes, les hommes, les institutions et les valeurs qui font une relation diplomatique.

Jacques II d'Aragon, surnommé le Juste – même si David Abulafia aurait souhaité qu'il soit appelé le Rusé (!) –, est probablement parmi les souverains de son temps celui dont on connaît le mieux le caractère : la richesse des fonds d'archives et notamment de sa correspondance n'a pas d'égale en Occident. Outre ces lettres dans lesquelles le prince expose ou précise sa pensée, rappelle à ses émissaires les objectifs à atteindre ou sollicite des informations nouvelles, nous disposons donc de ces multiples documents qui intéressent précisément la pratique diplomatique, qu'ils aient été préparés par la chancellerie (lettres de créance, sauf-conduits, procurations, traités) ou par la trésorerie (ordres de paiement, quittances, redditions de comptes, etc.). Ces sources constituent le noyau dur du complexe documentaire utilisé par l'auteur, mais celui-ci ne se contente pas, comme on le fait le plus souvent, de les présenter : il étudie leur tradition, éclaire

au passage la figure cardinale du notaire garde des sceaux, Bernat d'Aversó, et saisit de ce fait les processus de sélection documentaire que tout enregistrement suppose, tout ceci afin de remettre à leur juste place, par rapport à l'axe de ses recherches, les enseignements apportés par ces écritures. Son étude des *registra secreta* révèle ainsi que l'intense activité diplomatique du roi est à l'origine d'une modification profonde de l'enregistrement. La constitution de registres thématiques, spécialement ouverts pour contenir la documentation afférente à une relation précise, le développement des instruments de localisation des actes dans les archives, le signalement interne dans d'autres registres – fondé sur le dessin de blasons ou de signes évoquant le ou les souverains dont il est question dans le document collationné – montrent comment s'établit à la cour le suivi d'une relation diplomatique, comment se construisent sur plusieurs années un récit et une « mémoire active » de celles-ci, montrent à partir de quoi, finalement, se structurent les ambassades dépêchées par le roi et les réponses qu'il fait délivrer aux ambassadeurs qu'il reçoit. C'est donc d'entrée de jeu sur des bases solides que l'auteur pose une réflexion scientifique sur les pratiques diplomatiques d'une monarchie qui s'affirme à cette époque comme une des principales puissances politiques de la Méditerranée occidentale.

L'action diplomatique est aussi fonction des renseignements dont on dispose et l'astucieux Jacques II ne se fit pas faute de tendre au maximum les ressorts d'un réseau que l'auteur révèle étendu. Toutes sortes d'informations, *nova* ou *ardits*, *rumores*, *coses secretes*, parvenaient à la cour, déclenchant parfois des processus de contrôle et de certification qui marquent l'attention de la monarchie quant à la fiabilité de ses sources. Parce qu'il révèle l'existence d'un vaste réseau attaché au roi par des liens de fidélité personnelle ou de sujétion, l'auteur redimensionne *in fine*, dans l'organisation du « renseignement » aragonais, le rôle de la curie romaine, que la monumentale publication d'H. Finke avait érigée en centre d'informations vital pour la monarchie. Si Jacques II entretint, de manière sinon permanente, du moins très fréquente, un ou plusieurs représentants en cour de Rome, ce fut aussi parce qu'il lui fallait défendre sa politique méditerranéenne et italienne, fort décriée, à commencer par la papauté qui avait lié son devenir politique à celui des Angevins. La spécificité de ce contexte explique d'ailleurs que les procureurs du roi en curie aient largement recouru au cryptage de leurs missives.

Après avoir étudié les modes de transmission de l'information, l'auteur cherche à appréhender la question des coûts de l'action diplomatique, envisagée dans sa double dimension de représentation et de renseignement. Se heurtant à la dispersion des sources et à l'impossibilité de les saisir dans leur globalité, il choisit de les appréhender de trois manières, en opérant un balayage transversal sur une fourchette chronologique resserrée, en effectuant une analyse sur une quinzaine d'années des *Libri Tesaurarii* – examinés par le *mestre racional* –, enfin en réalisant un relevé des coûts de chaque ambassade. Bien qu'ils aient représenté une part très faible du « budget » de la monarchie, celle-ci éprouva toujours des difficultés pour en assurer le règlement : la provision par l'emprunt, le contrôle serré des dépenses des ambassadeurs apparentent donc sur le plan financier la diplomatie de Jacques II aux autres diplomaties occidentales. Plus originale est en revanche la levée d'une *questia*, pour financer des rencontres entre souverains (*vistae*), ou de longues négociations susceptibles de régler à Rome des questions cruciales pour la monarchie (paix d'Anagni de 1295).

Dans une deuxième partie, l'auteur explore les relations du monarque avec ceux qui le représentent. De toutes les sources qu'il a consultées, il a en effet retiré des listes fournies pas moins de 99 entrevues royales, pas moins de 349 ambassadeurs et de 233 ambassades – même si ce dernier fichier n'a pas été reporté sur le CD joint au volume –, qui attestent de l'importance du phénomène diplomatique au cours du règne de Jacques II. Pour moitié d'entre eux, les représentants du roi ne se voient pas attribuer un titre précis. Ils sont recrutés selon des procédures qui demeurent souvent insaisissables. En conséquence, il lui faut identifier les critères qui, dans la société politique aragonaise, fondent leur recrutement. Chroniques et miroirs des princes rejoignent sur ce point les documents de la pratique : le pouvoir cherche des ambassadeurs en qui il a toute confiance, loyaux, qui font preuve d'industrie et de circonspection et le représentent évidemment avec honneur, des critères qui ne se distinguent guère finalement des qualités exigées en général des officiers du prince.

L'auteur étudie ensuite la composition des ambassades royales. Elles ne répondent pas à un modèle stable, tel qu'il est défini par plusieurs études portant sur le XVe siècle. Dans près de 68 % des cas la mission est remplie par un seul homme. Toutefois lorsque la représentation royale est démultipliée, l'ambassade comprend invariablement clerc(s) et laïc(s). L'examen du rang social dégage les contours d'un corps diplomatique très divers : un tiers de nobles, un tiers de clercs (séculiers en majorité), un tiers de roturiers (juristes et catalans, pour la plupart). La sélection n'est pas toujours liée aux compétences linguistiques et au maniement du latin à l'oral, comme le montrent les scrupules de Pere Boyl, envoyé en curie en 1318. L'examen des rapports adressés par les ambassadeurs suggère en revanche de vraies capacités d'exposition et des qualités rhétoriques que l'auteur relie à la possession d'une certaine culture. Même si la proximité avec le roi peut paraître user de réseaux variés puisque ses représentants sont des officiers de sa cour, des conseillers, des membres de sa famille, c'est en fait sur une trentaine d'hommes, conseillers et familiers pour la plupart, que repose l'essentiel de la diplomatie de Jacques II, tout simplement parce que le roi affecte durablement certains individus à une cause ou à une relation diplomatique précise : Vidal de Vilanova, qui remplit ainsi une douzaine de missions auprès de Boniface VIII, de Clément V, puis de Jean XXII, apparaît être un « spécialiste », voire le pilier des relations avec la curie.

Après avoir examiné les déplacements des représentants du roi, leur séjour dans les cours étrangères et les modes de réception, qui ne se limitent pas à un échange de cadeaux et de bonnes paroles, l'auteur a la bonne idée de s'intéresser à des phénomènes moins attendus, les modalités d'expression et de consignation du désaccord diplomatique – les manifestations théâtralisées de l'émotion et le cycle des protestations / contre-protestations – qui font pénétrer au cœur même de la pratique et de l'argumentation développée de part et d'autre. D'abord agent infra-judiciaire de règlement des conflits, puis curieusement devenue son paradigme résolutif..., la négociation a aujourd'hui tendance à atteindre l'analyse de l'ensemble des phénomènes qui semblent régir le fonctionnement du corps social, ce qui fait que tout ou presque devient l'objet d'une négociation, d'un compromis. Si l'on suit pourtant le complexe documentaire réuni par l'auteur, les représentants de Jacques II paraissent avoir eu peu de latitude. Munis, outre leurs lettres de recommandation, de facultés précises, d'instructions personnelles ou secrètes, voire dans quelques cas des blancs-seings indispensables, leurs capacités individuelles s'expriment surtout dans la formalisation orale des attendus de leur

mission. Et encore : certaines instructions citent la parole royale, que le représentant devait s'efforcer de restituer, mot pour mot, ce qui montrait l'engagement de la personne et de l'honneur du souverain. Ces instructions, qui servent de guides et de réserves d'arguments, construisent les déroulements probables d'une négociation sur un point déterminé, allant d'un accord maximal effectivement recherché à un accord minimal finalement acceptable.

Tout ceci fait que l'ambassadeur a des marges de manœuvre très serrées : il est « pris entre deux discours rapportés, celui de son mandataire dont il est le porteur » et celui de « l'interlocuteur avec lequel il traite ». Alors même que les lettres de créance qui accompagnent l'envoi d'ambassadeurs révèlent une approche indirecte des grands personnages susceptibles d'influer sur l'obtention d'un accord, le lobbying, indispensable on le sait à la défense d'une cause à la cour, est curieusement absent de ces instructions : la négociation y est uniquement envisagée comme une « conversation à distance ». Les instructions ménagent à l'ambassadeur toutefois la possibilité de prendre quelques initiatives : il doit adapter marques de déférence et discours au contexte ; il doit surtout informer et conseiller le monarque, ce qui prend parfois de grandes proportions : pas moins de quinze lettres ont été échangées entre Jacques II et son représentant en curie, Vidal de Vilanova, du 28 avril au 2 juillet 1309.

Pour mieux montrer la diversité des rôles, des outils et des logiques de la représentation diplomatique, l'auteur étudie ensuite la « mission » singulière de Pedro Fernández de Hijar, parti en Italie du Sud sur demande du roi de Sicile pour tenter de surseoir à une reprise de la guerre avec le roi de Naples. Ce noble de haut lignage sollicite d'abord l'autorisation du roi, qui lui interdit d'agir autrement que comme médiateur au service de la paix – dont Jacques II a besoin pour s'emparer de la Sardaigne. Pedro Fernández de Hijar est contraint de s'y engager par écrit ! Et de fait pendant un an, bien que doté de pouvoirs singuliers, il demeure en étroit contact avec Jacques II, mais entretient de sa propre autorité un réseau de représentants en Italie et s'emploie, avec les représentants de Jean XXII, à négocier une nouvelle trêve entre les rois de Sicile et de Naples (juin 1317). Sans être officiellement le serviteur du roi d'Aragon, Pedro Fernández de Hijar est le défenseur des intérêts de sa couronne, un cas qui illustre la profonde diversité des formes de représentation du prince.

Dans une troisième partie, « Le pouvoir en diplomatie », l'auteur change complètement de focale. Il cherche d'abord à appréhender dans le royaume ce qui est drainé par la puissance diplomatique du roi. Le monarque est le garant du bon droit de ses sujets et ils en appellent fréquemment à sa bonté pour être, à l'extérieur, défendus par lui (créances à recouvrer, agressions, dénis de justice, etc.). Parce que Jacques II dénonce les iniquités dont ils sont victimes et poursuit à l'étranger le rétablissement de leurs droits, éventuellement en délivrant des lettres de marque, l'auteur en déduit que les hiérarchies politiques internes nourrissent l'activité diplomatique du monarque, orientent et façonnent les relations qu'il entretient avec les autres souverains et puissances d'Occident. L'étude du comportement de Barcelone permet de préciser comment les relations développées par les villes, à un niveau inférieur en somme, s'imbriquent, compénètrent et influencent les relations développées par le roi à un niveau supérieur. Le *consell* de la cité s'adresse évidemment à Jacques II pour que celui-ci soutienne ses démarches lorsqu'elles n'ont pas abouti. Mais dans un premier temps, il use souvent pour se faire représenter auprès de pouvoirs étrangers d'individus

au service du roi, certains ayant déjà officié en son nom comme ambassadeur, tous significativement désignés devant le palais royal de la ville. Même si seul le cas de Barcelone est étudié, la diplomatie urbaine apparaît donc largement tributaire du roi, ce qui n'a pas toujours été le cas en Aragon et contraste notamment avec l'autonomie que la ville acquerra sur ce point pendant le règne d'Alphonse IV. Visiblement, les dossiers documentaires réunis par l'auteur ne lui ont pas permis de pousser l'étude du lobbying effectué par le roi en curie pour obtenir en faveur de ses affidés les bénéfices et dignités clés de son royaume ; ce qui est un peu dommage. Il souligne néanmoins le fort investissement du clergé séculier et régulier dans la diplomatie royale. Spécificité ibérique : l'utilisation des Templiers, même si leur rôle s'estompe bien avant la dissolution de l'ordre ; spécificité aragonaise : le rôle des franciscains dont on connaît l'influence sur le plan religieux au sein de la famille royale.

L'auteur s'essaye ensuite à donner un cadre interprétatif global à un autre phénomène marquant qui fait de la personne royale l'élément fondamental de la diplomatie aragonaise : les *Vistae* (« vues »). On compte en effet 16 rencontres entre rois pour le règne de Jacques II. Nombreuses en début de règne – en 1297, Jacques II se rendit à Rome et dans les deux années suivantes en Sicile et dans le royaume de Naples, – elles deviennent exceptionnelles après 1312. La plupart des rencontres organisées par le roi se déroulent aux frontières de son royaume, sont déterminées par la conclusion de traités de partition, d'accords liés à la *reconquista* ou plus simplement de réconciliations. Elles sont rarement l'aboutissement d'un processus de négociation, visent plutôt à régler les questions importantes qui engagent l'avenir du royaume et sont de ce fait placées par les contemporains au sommet d'une échelle des valeurs diplomatiques. Faisant également porter le questionnement sur les projets avortés, l'auteur étudie le cas d'une entrevue avec Philippe le Bel négociée de 1302 à 1304. On saisit ainsi toute la gamme des difficultés, toute la série des malentendus et des faux-semblants qui pénalisent l'organisation des rencontres diplomatiques. Le choix d'une date également commode aux parties est en effet fonction du calendrier liturgique et religieux. La définition des conditions de sécurité des personnes, la peur de l'attentat – comme le montre le scénario envisagé pour l'entrevue de 1293 avec Charles II – taraudent les consciences. Le lieu est enfin déterminé par les conditions de séjour des rois et de leur entourage, non pas tant en termes de capacité d'hébergement que parce qu'il permet de respecter les hiérarchies politiques : égalité entre les princes, élévation de celui qui exerce éventuellement des fonctions de médiateur.

La rencontre entre rois est en effet constitutive d'une représentation symbolique de la monarchie et de sa puissance : les *Vistae* sont bien plus des rencontres entre cours que des entrevues entre rois. Pour celles de La Jonquera-Vilábertran de 1295, la chancellerie expédie des convocations à plus de la moitié des évêques de Tarraconaise, aux abbés des grands monastères cisterciens, à seize nobles de Catalogne et d'Aragon accompagnés chacun de cinq chevaliers, soit quelque quatre-vingts personnes de marque. Mais les listes de remboursement du trésor royal révèlent que d'autres hauts personnages étaient présents et attestent d'un spectre social nettement plus large, qui comprend aussi des représentants des villes. Il s'agit en effet pour le roi de disposer « en sa cour », qui se déplace ainsi sur le lieu de la rencontre, d'une représentation aussi brillante et étendue que possible, un message de puissance certes destiné aux souverains qu'il rencontre – à Torrellas, en août 1304, les rois de Castille et de Portugal – mais aussi à son royaume,

puisque le roi y exige parfois l'approbation des grands et des représentants des villes pour des actes qui engagent l'avenir de la couronne : il sait que ceux qu'il a convoqués diffuseront dans ses États une relation de la *Vista* à laquelle ils ont été conviés. Ces rencontres sont de ce fait l'occasion d'un étalage de dons et de cadeaux divers, offerts évidemment aux membres éminents de la cour qui est reçue, mais également aux membres de la famille royale, aux conseillers et officiers de Jacques II, qui distingue ainsi devant les représentants de son royaume ceux auxquels il attache le plus de valeur. Finalement, c'est parce que les souverains mettent en compétition leur honneur respectif dans ces *Vistae* que Jacques II y met en relief l'unité, la grandeur et la richesse de la Maison d'Aragon, exhibant une foule de gens invités crûment à tenir le rang qu'ils revendiquent. Et ce sont précisément sur ces dimensions que le chroniqueur Ramon Muntaner insiste, en faisant de ces rencontres marquées par des fêtes et des tractations plus ou moins secrètes entre souverains des lieux où se manifestent surtout la puissance et la valeur d'un roi, à l'entendre, d'une excessive générosité.

Au-delà des intérêts du royaume, il y a en effet dans la diplomatie de Jacques II les intérêts de la Maison d'Aragon, qui est à la tête d'une construction politique complexe. Héritier d'une dynastie apparentée à plusieurs familles régnantes, époux successif de trois filles de rois, Jacques II fut aussi père de dix enfants, presque tous mariés avec des membres de la famille royale de Castille, avec les Habsbourg et avec les Angevins. Trouver épouse ou époux suppose d'entrer en relations avec des maisons royales et princières, mais aussi de s'opposer à des projets concurrents. L'auteur étudie ces relations à travers le cas d'un semi-échec, le mariage de l'infant don Pedro, qui n'était pas appelé à régner. Après des amorces auprès de quatre jeunes Françaises présentées par le comte Charles de Valois, cinq Anglaises proposées par le roi d'Angleterre Édouard II, Jacques II se tourne vers la Castille. Les tractations traînent en longueur et il se rapproche alors des cours de Chypre, de Sicile et de Naples. Lorsqu'au bout de sept ans de tractations, l'infant se marie enfin, c'est avec une fille du comte de Foix ! Des conditions d'âge, de beauté, la définition de la dot et d'un douaire pour les filles, du rang et de la puissance politique pour les garçons, la détermination des garanties (mise en gage de châteaux, otages), l'intervention des membres de la famille royale à commencer par la reine, génèrent toute une série d'accords écrits qui marquent tout *tractatus matrimonii*. Les *Vistae* fournissent un cadre particulièrement propice à la conclusion d'un mariage : en Aragon comme ailleurs, mariage et accords politiques font bon ménage. La diplomatie royale s'efforce par cette politique matrimoniale d'imposer sur la scène européenne le *Casal de Aragó*, comme le montrent les réflexions de Ramon Muntaner qui voit dans Jacques II le *cap et major* « d'un faisceau de joncs » (les branches de Majorque et de Sicile) : à la tête d'une fragile constellation politique, la famille est un élément de cohésion susceptible de permettre au roi d'élargir l'horizon de la monarchie.

Cet élargissement est par ailleurs manifesté par les propositions de médiation faites par Jacques II. L'homme n'est pas un roi qui aurait la guerre en horreur : lutte contre la France jusqu'en 1295, conquête de Murcie en 1296, luttes contre la Castille, expédition en Sicile, expédition contre Grenade en 1309 et conquête de la Sardaigne prouvent qu'il exerce ces fonctions guerrières qui contribuent aussi à la renommée. Mais après la paix d'Anagni, il se pose fréquemment en médiateur, proposant directement ou indirectement ses services pour rétablir la paix entre Boniface VIII et Philippe le Bel, entre Édouard II

et Charles IV, entre Ferdinand IV et Alfonso de La Cerda. Surtout il intervient entre les rois de Sicile et de Naples, entraînant dans les négociations, en tant que chef de la Maison d'Aragon, le roi de Majorque. Des préoccupations liées à la foi, le souci de la paix, l'amour pour les monarques issus de son sang ou liés à lui par mariage, son honneur et la possibilité de l'augmenter par une médiation réussie expliquent sa volonté de se présenter comme arbitre et donc faiseur de paix, une image que l'auteur présente comme nécessaire, autant à l'avenir de la Couronne que de la famille royale.

Tout en offrant une approche extrêmement diversifiée de la pratique diplomatique d'une monarchie entre la fin du XIIIe et les premières décennies du XIVe siècle, cet ouvrage permet donc de saisir la nature profonde et les valeurs officiellement défendues par un pouvoir royal. Le roi apparaît comme la clef de voûte d'une série d'institutions, de mécanismes et de compétences diverses, qui lient à sa personne de vrais spécialistes de l'action diplomatique au sens contemporain du terme, des officiers et conseillers de sa cour, des villes et leurs représentants, des membres enfin de sa famille tour à tour exécutants ou éléments de sa diplomatie. Le livre montre surtout, et c'est là un de ses grands mérites, comment, au-delà de la pratique diplomatique, c'est tout un corps politique et social, tout un ensemble d'institutions et de personnes qu'innerve le roi. Celui-ci se trouve impliqué dans et par une politique qui, apparemment, épouse et mêle avec harmonie les logiques de développement d'une Couronne et d'une Maison.

Armand JAMME

Sébastien LEGROS, *Moines et seigneurs dans le Bas-Maine. Les prieurés bénédictins du Xe au XIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 360 p. (Collection Histoire).

L'essaimage des moines bénédictins à travers leurs prieurés constitue un phénomène majeur de l'histoire occidentale des XIe-XIIe siècles qui surprend tant par la soudaineté avec laquelle il se manifeste que par celle avec laquelle il s'interrompt, les dernières fondations prieurales datant de la première moitié du XIIe siècle. Les prieurés n'ont pourtant pas suscité une abondante recherche. Pendant longtemps, l'exceptionnelle production écrite qui accompagne leur floraison a en effet été parcourue par des générations d'historiens pour saisir la société féodale et la réalité ecclésiale des campagnes, mais non pour étudier l'objet prieural en lui-même. Le prieuré était en effet considéré comme un simple outil de gestion patrimonial local, qui répondait aux nouveaux besoins d'un monachisme bénédictin alors en pleine expansion. La perspective adoptée par S. Legros est tout autre. Dans cette version remaniée d'une thèse réalisée sous la direction de Daniel Pichot et soutenue à l'université Rennes 2 en 2007, il montre en effet que les prieurés étaient un instrument du pouvoir des seigneurs, à l'origine de leur fondation, mais également des moines, qui par leur intermédiaire intervinrent très largement dans l'encadrement des populations.

L'espace étudié, étendu au Bas-Maine, ne correspond à aucune entité politique au Moyen Âge. En revanche, il présente l'intérêt de se situer dans une zone particulièrement disputée, entre le Maine, l'Anjou, la Bretagne et la Normandie. Ce théâtre politique fut sciemment et intelligemment exploité par une douzaine d'établissements bénédictins qui y établirent soixante-trois prieurés entre la fin du Xe siècle et le milieu du XIIe siècle, lesquels font l'objet de cette étude. S. Legros a toutefois poursuivi sa recherche sur les prieurés jusqu'au XIIIe siècle afin de saisir les causes de leur désaffection rapide par le

pouvoir laïque. À ce titre, les fonds des établissements cisterciens et des chanoines réguliers, qui bénéficièrent de ce renversement de situation, ont également été dépouillés. Le plan, bien construit, se compose de deux parties, l'auteur s'attachant en premier lieu à rendre compte des modalités d'apparition des prieurés dans le Bas-Maine, ainsi qu'à décrire leur réalité matérielle et leur fonctionnement, avant d'envisager les motivations laïques et religieuses à l'origine du phénomène.

Après deux fondations orchestrées par le pouvoir comtal à la fin du xe siècle, le nombre de prieurés explosa brutalement au milieu du xIe siècle dans le Bas-Maine. Selon l'auteur, la multiplication de ces établissements est profondément liée au surgissement châtelain, seigneurs et vassaux investissant alors une part de leur patrimoine pour établir dans leur voisinage une petite communauté monastique. À la fin du xIe siècle, les dernières fondations prieurales se teintèrent d'une signification grégorienne et profitèrent notamment du soutien épiscopal. Le monastère tourangeau de Marmoutier apparaît comme le chef de file du mouvement dans la région, avant que les abbayes angevines et mancelles n'y participent également. Les stratégies de développement mises en œuvre par ces établissements témoignent souvent d'une connaissance précise des hiérarchies locales et de l'évolution des relations féodo-vassaliques. Les abbayes de Marmoutier et de Saint-Serge d'Angers disposaient ainsi de moines mobiles, souvent eux-mêmes issus de la région, dont le rôle était de solliciter les partenaires laïques. La fondation d'un prieuré résultait alors d'un long processus au terme duquel les moines cherchaient à constituer un « milieu de vie », selon une expression empruntée à Philippe Racinet. Ce milieu comprenait naturellement un lieu de culte, avec les droits afférents, ainsi qu'un patrimoine foncier et des droits seigneuriaux afin de garantir à la petite communauté une existence autonome, conforme aux idéaux de la réforme monastique. La particularité de ce monachisme, ainsi que le souligne S. Legros, est d'avoir recherché la présence de l'homme, en s'implantant au cœur des sites castraux et paroissiaux. Ces communautés, désignées en premier lieu dans leur rapport de dépendance à l'abbaye-mère en tant qu'obédience, se composaient alors généralement de deux moines. Elles se structurèrent progressivement autour de la personnalité du prieur, responsable hiérarchique, qui donna son nom à l'institution à partir de la fin du xIe siècle.

Dans la seconde partie, l'auteur s'interroge sur la fonction du prieuré et plus particulièrement sur la nouvelle proximité qu'il a provoquée entre les moines et les hommes, aspect sans doute le plus original, mais aussi le plus fondamental pour comprendre l'origine de ces établissements. Les fondations prieurales témoignent d'une entente étroite entre les moines et les aristocrates dans la seconde moitié du xIe siècle. L'aumône aux moines est expiatoire et les bénédictins apparaissaient alors comme de véritables professionnels de la mémoire des morts. De tels dons étaient également valorisants pour un pouvoir en pleine affirmation dans le contexte de l'enchâtellement. Le prestige associé à ces donations était d'autant plus important qu'il se manifestait concrètement par l'installation de moines dans le voisinage immédiat du seigneur. Le prieuré agissait localement comme un formidable instrument de reconnaissance sociale, non seulement pour le fondateur, mais également pour tous ses vassaux qui, en favorisant l'établissement, pouvaient également revendiquer leur rang. La mise par écrit des donations par les moines garantissait ainsi au bienfaiteur l'officialisation de son statut et la conservation de la mémoire familiale. Elle offrait

pour le seigneur supérieur comme une « photographie », pour reprendre une expression de l'auteur, des structures féodales locales, que le prieuré contribuait à fixer et à renforcer en doublant les relations féodo-vassaliques par des solidarités religieuses. La nécessité de s'appuyer sur l'institution prieurale pour asseoir leur pouvoir constituait en même temps une preuve manifeste de la faiblesse des fondateurs.

Cette tendance transparaît géographiquement selon S. Legros qui explique ainsi la différence de densité prieurale entre le nord et le sud du Bas-Maine en raison de la plus ou moins forte solidité des liens féodaux. Dans la partie septentrionale, les prieurés sont beaucoup moins nombreux, en raison, semble-t-il, d'une hiérarchie féodale précocement stabilisée, contrairement au sud. Dans cette zone de fortes rivalités seigneuriales, l'auteur, qui a entrepris un relevé méticuleux des témoins transcrits au bas des actes prieuraux, constate une implication souvent importante des vassaux dans plusieurs prieurés, témoignant d'une moindre cohésion des groupes féodaux. D'après S. Legros, les moines ont donc pris une part active dans la mise en ordre seigneuriale et ont su habilement tirer avantage des litiges que ce processus impliquait pour constituer des seigneuries monastiques. L'auteur note en effet que les patrimoines prieuraux n'ont pas été formés au hasard. Les moines cherchaient résolument à devenir les seuls seigneurs en leur domaine, selon un impératif de liberté, mais pas seulement. Cette démarche s'inscrivait dans la volonté assumée de participer à l'exercice du pouvoir. Les moines encadraient alors les populations dans les bourgs dont ils avaient souvent la charge, mais également au sein de la paroisse, qu'ils tentaient d'imposer comme cadre de la liberté monastique. S. Legros attribue ainsi aux moines un rôle de premier plan, non seulement dans le renforcement du pôle ecclésial, selon un processus déjà souligné par de nombreux travaux, mais aussi dans la territorialisation de la paroisse.

Le principal apport de cette étude est certainement d'avoir su pleinement mesurer le rôle tenu par les moines dans le jeu féodo-vassalique. S. Legros révèle la conscience politique aiguë qui animait alors le monachisme bénédictin afin de prendre une part active dans la *dominatio* des hommes. Les moines, bien que n'assumant pas directement la *cura animarum*, évoluaient au contact des laïcs et pouvaient entreprendre leur projet de transfiguration du monde en promouvant la conversion des hommes et en favorisant les professions monastiques. Mais, comme le souligne l'auteur, les raisons du succès prieural portaient en elles les causes de la crise qui les affecta dès le premier tiers du XIIe siècle : à partir du moment où le pouvoir des seigneurs était affirmé et légitimé, les gratifications aux prieurés devenaient en effet inutiles ; pire, elles étaient préjudiciables en renforçant une seigneurie banale concurrente. Le cycle de donations en faveur des bénédictins cessa brutalement, dans un contexte grégorien qui acheva de détériorer les relations entre les moines et leurs partenaires laïques. Les nouveaux ordres, qui ne défendaient pas le même idéal d'autonomie seigneuriale, offrirent alors aux aristocrates une alternative pour assurer le salut de leurs âmes.

Une telle analyse de l'essor et du déclin des prieurés ne pouvait être fondée que sur une connaissance géopolitique approfondie de la région, parfaitement maîtrisée par l'auteur. Le style très fluide et l'habileté à s'appuyer sur de belles études de cas, en amont d'une analyse plus générale, permettent de suivre facilement une réflexion, souvent très érudite. En revanche, il est regrettable que les nombreux graphiques et cartes, édités en noir et blanc, ne soient pas toujours parfaitement lisibles. Par ailleurs, on déplore le choix de l'auteur d'avoir supprimé la majorité des citations latines, en

raison des contraintes imposées par l'édition d'une thèse volumineuse, privant le lecteur d'une immersion encore plus totale dans les jeux de pouvoirs qui caractérisaient la société des XIe-XIIe siècles. Une analyse plus fouillée du corpus de textes et de leur tradition manuscrite aurait également été souhaitable, l'auteur se contentant de présenter une simple chronologie des actes. Enfin, la gestion de l'écrit à l'échelle prieurale, qui apparaît comme un enjeu important dans les stratégies du pouvoir local, valait certainement quelques développements. Il reste un ouvrage de très belle qualité, qui a su rendre au prieuré la place qu'il méritait dans l'Histoire.

Anne LUNVEN

Amy LIVINGSTONE, *Out of Love for my Kin. Aristocratic family Life in the Lands of the Loire, 1000-1200*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2010, 280 p.

A. Livingstone nous livre le fruit de plusieurs années de travail. Le propos est ambitieux puisqu'il s'agit d'étudier et de pénétrer l'intimité des familles aristocratiques ligériennes, pour lesquelles elle souhaite montrer les formes multiples de l'affection et de la solidarité. Ce faisant, elle revient sur plusieurs débats relatifs à la structure familiale, aux pratiques de succession, à la place supposée mineure de la femme dans cette société.

Son cadre de travail, les terres de la Loire, est remarquablement documenté par les sources diplomatiques qui sont une mine de détails sur la vie familiale et les relations entre les membres de l'aristocratie. L'information utilisée et commentée émane surtout des fonds des établissements bénédictins de Saint-Père de Chartres, La Trinité-de-Vendôme et Marmoutier, dont A. Livingstone étudie surtout les régions de Chartres et de Vendôme, sans s'interdire des incursions plus lointaines. L'information est complétée par la consultation de sources narratives et littéraires, confrontées dans chaque chapitre aux chartes.

L'ouvrage est bien construit, clair et de lecture agréable. Le premier chapitre pose le cadre des « terres de Loire » entre 1000 et 1200 de manière à présenter les changements politiques et religieux auxquels ont été confrontés les membres de l'aristocratie. Le deuxième chapitre interroge ensuite la notion de famille et sa signification pour les élites de la Loire, mettant en valeur le fait qu'il s'agit d'une famille large incluant le noyau conjugal et une parenté étendue, incluant les branches maternelle autant que paternelle. Suivant les âges de la vie, A. Livingstone dresse un tableau des relations intrafamiliales nouées et aboutit à une vision très positive d'une famille médiévale large où dominent des relations de solidarité et d'entraide, où l'affection était profonde et sincère. L'étude de la famille est prolongée au chapitre suivant par une sorte d'étude de cas, au travers des liens noués entre trois groupes familiaux du Vendômois et du Chartrain : les Fréteval, les Le Riche et les Montdoubleau. Ce choix est guidé par la qualité de la documentation, quasi continue sur les deux siècles étudiés. Des reconstitutions généalogiques précises de ces différents groupes familiaux complètent utilement la lecture. L'étude croisée de ces trois dossiers permet à A. Livingstone de fournir une vision nuancée du fonctionnement des relations familiales et de souligner le rôle central que jouent les droits sur la propriété familiale dans les relations. Grande est la place, insiste-t-elle, de l'affection et de l'entraide. Les conflits ne sont que la conséquence normale – et pas dramatique – de l'intrication entre parenté et possession

des terres. Elles ne sont finalement pas altérées par la pression accrue qui se manifeste sur la possession des terres au cours de la période.

Les deux chapitres suivants analysent de façon conjointe les pratiques de succession et de dévolution des terres au sein des groupes familiaux. En matière de succession (chapitre 4), A. Livingstone insiste sur la diversité et la souplesse des pratiques : une même famille pouvait opter pour un partage des terres entre tous les enfants, un héritage indivis et collectif ou un héritage en faveur d'un seul individu. Il n'y a pas de choix unique vers lequel les familles de Loire auraient convergé et aucune pratique visant à priver systématiquement la parenté de biens au profit d'une lignée unique. Selon l'auteur, l'héritage indivis et collectif était l'option normale en matière de succession pour les élites des pays de Loire (p. 92), ce qui est lié à la nature large et inclusive de la famille et à la solidarité régnant entre les membres de l'aristocratie : le réseau familial est surtout une source de soutien. Ainsi n'y a-t-il pas eu de transformation radicale des pratiques en faveur de la patrilinéarité et de la primogéniture mâle, mais plutôt une continuité des pratiques post-carolingiennes autant qu'une diversité des solutions retenues par les familles. L'autre volet (chapitre 5) est consacré au patrimoine accordé aux femmes par les parentés d'origine et d'accueil. Rappelant les difficultés liées à un vocabulaire encore mal fixé, l'auteur étudie les pratiques qui entourent les dots et les douaires, les conflits associés et la réalité du pouvoir que les femmes exerçaient sur ces biens avec le soutien et la protection des hommes les entourant, père, mari ou fils.

En découle l'analyse du mariage, en deux temps. Le chapitre 6 se penche sur les pratiques sociales entourant le mariage : fiançailles, âge du mariage, durée de l'union, différences d'âge entre les époux, tandis que le second (chapitre 7) se glisse dans la vie du couple, ses relations intimes, en posant la question de l'affection et de l'entente conjugale, insistant sur les relations de partenariat et de confiance entre les époux. La capacité et la légitimité des femmes à agir à la tête de la seigneurie en l'absence de leur mari, qu'il soit mort, parti en guerre ou bien prisonnier, n'étaient nullement contestées et plusieurs mères ont exercé des tutelles au nom de leur fils.

L'ultime chapitre est consacré aux contestations pour lesquelles aucun modèle d'explication n'est parvenu à rendre compte de la totalité des types de contestations soulevées. Selon A. Livingstone, il faut tenir davantage compte de la dimension familiale de ces contestations pour les comprendre pleinement : la contestation est un moyen de rappeler sa place dans un groupe familial, un réseau, une parenté, en exprimant ses droits sur les terres patrimoniales. Lorsqu'ils durent, les conflits multiplient les occasions de rencontres entre moines, laïcs et groupes de parenté et, ce faisant, renforcent les liens plutôt que de les rompre. Le moteur des conflits n'était pas la rapacité des laïcs cherchant à tout prix quelque compensation. Les contestataires pensaient avoir un droit légitime sur les biens de leurs ancêtres. L'attention portée aux moments des contestations (changement de génération avec la mort du père ; majorité du fils ; mariage des filles attentives à conserver leur lien avec leur famille d'origine) montre que les conflits avaient à voir avec l'affirmation de l'autorité au sein de la famille : un changement de génération entraînait une renégociation des conditions du contrôle sur les ressources de la famille. Ainsi, même sans versement de compensation, le conflit avait eu lieu à fins utiles, car même en renonçant à ses droits, le contestataire avait rappelé sa place dans le groupe familial et les droits qu'il avait détenus, renforçant ainsi son appartenance à un vaste réseau familial, garant de la position sociale de

l'individu. Cette reconnaissance valait de prendre les risques d'une contestation, même sans certitude de la voir aboutir. À ce titre, le conflit doit être compris comme un produit structurel de la conception d'une parenté large et inclusive dans la région ligérienne.

La conclusion générale évoque les tensions présentes dans les relations familiales, en insistant toutefois sur l'affection et le soutien familial. Ainsi, la notion la plus opérante pour qualifier la famille est celle « d'inclusion », car il n'y a pas eu, en Loire, d'adhésion au modèle patrilinéaire. Cela rend compte des stratégies de dévolution des biens, dont le but était de pourvoir à un nombre élevé d'héritiers ; de la nature des contestations, sous-tendues par le sentiment d'une légitimité réelle au droit sur la terre familiale ; de la pratique des mariages non limités aux aînés, outil du renforcement et de l'élargissement du rayonnement de la famille.

L'ouvrage est bien construit, riche, bousculant quelques idées à la vie dure, autour de l'organisation familiale en Loire, avec une démonstration toujours clairement menée. Il regorge d'exemples étudiés avec précision et donne relief à bien des détails de la vie familiale qui, isolés dans une notice, passent parfois inaperçus. Ceux-ci gagnent ici en visibilité et la société aristocratique prend chair. Néanmoins, il reste difficile de pénétrer cette intimité de la vie familiale et on ne peut s'empêcher d'être un peu gêné par une vision parfois trop irénique de ces relations qu'A. Livingstone présente comme remplies d'affection et de solidarité. Il aurait fallu approfondir la question des sources utilisées, rappeler plus vivement qu'il s'agit de la parole monastique et non de celles des laïcs eux-mêmes, et que chaque charte ou notice répond indéniablement à des stratégies d'écriture particulières. Les détails sont rarement anodins et souligner l'unanimité d'un groupe familial, l'entente entre les membres de la famille, contribue aussi à réduire la portée de certaines contestations. Celles-ci sont d'ailleurs souvent connues par des récits rédigés après coup qui en lissent certaines aspérités. À côté d'une lecture positive des relations familiales, certaines affaires autorisent une interprétation inverse. Jalousies, mesquineries, haines font autant partie des relations familiales et matrimoniales, et il aurait été bon de leur accorder une place plus grande, sans atténuer pour autant le schéma d'ensemble proposé d'un système familial inclusif et solidaire, par ailleurs très convaincant et nuancé sur de nombreux points. L'insistance sur le maintien d'une structure familiale élargie en pays de Loire, soutenue par de nombreux exemples, la démonstration de la persistance de la capacité et du champ d'action de la parenté large sont solides ; l'importance du facteur familial comme élément de compréhension des conflits enrichit également leur analyse. La lecture de ce livre est aussi stimulante qu'attachante, car A. Livingstone parvient à nous faire sentir « la chair » justement si chère à l'historien.

Claire LAMY

André CHÉDEVILLE et Daniel PICHOT (dir.), *Des villes à l'ombre des châteaux, naissance et essor des agglomérations castrales en France au Moyen Âge* (Actes du colloque de Vitré, 16-17 octobre 2008), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 239 p. (Collection Archéologie et culture).

Le colloque de Vitré, réunissant historiens et archéologues travaillant sur presque toutes les régions françaises (excepté l'Île-de-France, la Picardie, le Nord, le Limousin et la Provence), interroge le lien entre le château et la ville. Il s'inscrit dans le

prolongement critique de la définition du « bourg castral », comme agglomération d'hommes autour d'un château majeur, dont le propriétaire détient le droit de ban, ce qui en fait un centre de pouvoir politique et économique ayant ainsi « vocation » à devenir chef-lieu, concept proposé par André Debord lors du colloque de Flaran de 1979. Ce dernier avait conçu un projet collectif d'*Atlas des bourgs castraux en France* (1993-1996), resté inachevé après sa disparition et celle de sa continuatrice (2000-2004) : ce colloque entend faire « rebondir » les études sur cet objet complexe.

Les communications ont été réparties en quatre sections : l'exemple breton ; la diversité de l'habitat castral, allant du village à la ville ; les villes castrales, dont l'évolution et la pérennité sont enfin étudiées. Quatre méthodes principales, qui ne peuvent se passer l'une de l'autre, sont utilisées : le repérage des bourgs castraux dans les sources documentaires ; l'application de la théorie des lieux centraux du géographe Walter Christaller (1933) en faisant la liste des critères de centralité avec la présence d'un château, d'un marché, de halles, d'églises, d'abbayes et de prieurés, d'une enceinte et d'une juridiction autonome pour chaque entité ; le repérage des « unités de plan » sur les cadastres napoléoniens ; et enfin les fouilles archéologiques. Nous présentons ci-dessous les apports principaux, tout en montrant les limites de chaque approche, formulées dans certaines communications.

Les bourgs castraux ne naissent généralement pas *ex nihilo*, notamment en Bretagne (D. Pichot, J.-C. Meuret), mais selon un processus de réorganisation et de polarisation du peuplement, qu'on rapproche de l'*incastellamento* italien dans le Midi (vallée du Rhône de P.-Y. Laffont, Bas-Languedoc de M. Bourin, Auvergne de J. Teyssot). Dans des régions comme l'Anjou et la vallée du Rhône, l'apparition des forteresses est plus précoce que dans l'Est (J. Lusse, A. Bouvard), prouvant bien que « l'enchâtellement » est moins lié à des circonstances historiques particulières qu'à l'existence d'un pouvoir fort dans la région : « le château s'impose, oriente, régit mais participe à un long processus historique dans lequel jouent des facteurs multiples » (p. 236). Il faut alors prendre garde à ce que la recherche récurrente de la présence d'enclos gallo-romains ou de nécropoles altimédiévales, si elles sont l'indice d'un habitat groupé, ne soit pas automatiquement donnée comme preuve que le futur *castrum* se différenciait *déjà* des autres hameaux, d'autant que les « noyaux d'habitats migrent et se transforment » au sein de la même unité territoriale (p. 211). En outre, la tendance à prendre en compte les seuls bourgs castraux ayant réussi leur mue en ville fait également courir le risque de téléologie (J.-L. Fray, p. 231).

Les recherches morphologiques et archéologiques permettent ensuite de montrer les diverses positions du château (centralité, écart, déplacement, démultiplication), et de repérer des différences morphologiques d'une région à l'autre : à l'habitat groupé et serré issu de l'*incastellamento* dans le Midi semblent s'opposer les villes polynucléaires d'une vaste façade occidentale de la Normandie au Bordelais. La présence d'une muraille, qui n'est pas systématique, reste toutefois à étudier, car elle n'apparaît bien souvent que dans le cadre de la guerre de Cent Ans. S'il faut se méfier des études morphologiques isolées, consistant à rechercher dans les plans « scientifiques » les plus anciens (cadastres napoléoniens ou cartes de Cassini) des « unités de plan », à chercher dans le réseau viaire la trace de la fossilisation des propriétés castrales, ecclésiastiques ou des opérations de lotissement, cette méthode peut cependant fournir des résultats intéressants, comme le montrent l'étude de Pierre-Yves Laffont sur le *castrum* disparu

d'Aubenas et celle de Patrick Kernévez et Régis Le Gall-Tanguy sur le château de Landerneau. Elle doit néanmoins rester une méthode de diagnostic à grande échelle – le pendant des prospections aériennes pour l'archéologie rurale, préparée par des recherches archivistiques et confirmées par des fouilles.

La question des fonctions urbaines, mises en relation avec la théorie des places centrales (appliquée de façon innovante pour la Lorraine de J.-L. Fray), permet de dégager les conditions de développement d'une petite ville. La présence des détenteurs du pouvoir banal (justice, prélèvements) en fait des « centres de châtellenies », transformées en « centres administratifs » des principautés ou royaumes, dont le renforcement contribue à forger le territoire (A. Bouvard, J.-L. Fray, B. Cursente). L'équipement religieux, favorisé par les dotations des puissants, joue un rôle non négligeable, bien qu'il soit plus difficilement quantifiable. Mais c'est surtout la fonction économique qui fait débat : certes la présence du château encourage la présence d'artisans et de foires, mais l'importance économique du bourg n'intervient souvent qu'après la construction du château (J.-P. Leguay, D. Pichot) et, dans le cas du Sud-Ouest, la dynamique du marché n'est pas liée au château (B. Cursente). Notons cependant qu'un bon nombre des communications accordent une attention trop rapide au vocabulaire du *castrum* et aux études lexicométriques, soit que la recherche d'une mention de *burgus* ou de *castrum* serve de simple preuve, soit que l'histoire de la diffusion des mots ne soit pas assez explicitée : au contraire, pour Monique Bourin, jusqu'au milieu du XIIIe siècle, les *castra* sont des sites « très défensifs » ou très peuplés, alors que les *villae* n'ont pas de population suffisante et ne tirent pas leur origine d'un pouvoir de nature castrale (p. 208). Si tous sont appelés *castrum* dès le XIIIe siècle, « tous ne sont pas nés d'un *castrum* » (p. 213).

Étudiant l'évolution des bourgs castraux, une des conclusions les plus fortes de ce colloque est de remettre en cause le modèle mutationniste, puisqu'il est impossible de démontrer la construction simultanée de bourgs castraux dans toutes les régions : si la seconde moitié du XIe siècle est un moment important de fondations dans le Grand Ouest (P. Kernévez et R. Le Gall-Tanguy, F. Neveux, J.-C. Meuret, N.-Y. Tonnerre, C. Jeanneau), les créations peuvent s'échelonner jusqu'au XIIIe siècle en Champagne ou en Franche-Comté (J. Lusse, A. Bouvard). La transformation en ville n'est pas immédiate et n'intervient généralement qu'au XIIIe siècle, dans le cadre de reclassements et d'accentuation de la hiérarchie des réseaux urbains (M. Bourin, P.-Y. Laffont), sans oublier les échecs (A. Bouvard, N.-Y. Tonnerre, J. Lusse). Les XIVe et XVe siècles sont alors le théâtre de profondes transformations, puisque les forteresses et enceintes sont reconstruites ou améliorées, diminuant le rôle défensif du château. Au final, les véritables villes castrales sont nombreuses dans l'Ouest, le Midi ou la Savoie, mais ne s'implantent que modestement en Bas-Poitou, Bordelais ou Champagne.

Toutefois, partant du principe que la Révolution a consacré la centralité des petits pôles urbains en les transformant en chefs-lieux de canton, certains auteurs semblent chercher dans le réseau actuel les origines du réseau médiéval. Si cela permet de pallier certaines lacunes documentaires, cette approche souffre cependant de deux faiblesses : d'une part, elle ne tient pas assez compte des sources médiévales existantes, comme les listes de dîmes perçues, les comptabilités ou les enquêtes (M. Bourin, p. 207), abondamment utilisées ces dernières années par les historiens de l'écrit pragmatique et de l'administration seigneuriale/princière ; d'autre part, elle néglige les transformations

intervenues entre le XVe et le XVIIIe siècle, comme si l'époque moderne fossilisait intégralement les créations médiévales, alors que le phénomène des villages abandonnés est bien connu dans le Midi de la France, et que les fortifications par Vauban des régions frontalières transforment profondément leur morphologie : Jean-Luc Fray note ainsi que seuls 38 % des chefs-lieux actuels ont une origine castrale en Lorraine. C'est finalement Benoît Cursente qui résume le mieux cette exigence : « l'image que nous [...] avons [de Riscle] est celle qui correspond aux données fournies par les riches comptes consulaires du XVe siècle rapportées au plan cadastral du XIXe siècle. Mais qu'en était-il antérieurement ? La liste est longue de ces bourgs qui sortent ainsi, tardivement, "tout armés" de la pénurie documentaire » (p. 217).

Il faut enfin saluer le travail de l'éditeur : la lecture est rendue plus agréable par l'adoption d'un format 24 × 32 cm qui permet d'aérer le texte par de nombreux titres, et surtout de laisser une large place aux cartes, plans, illustrations et photos, qui sont dans l'ensemble de bonne qualité, généralement récentes et bien légendées (sauf fig. 3, p. 97), même si le passage de la couleur aux niveaux de gris gâche la lisibilité de certaines cartes (p. 112 et p. 154). Néanmoins, devant cette abondance d'illustrations et d'effets de listes dans les textes, auxquels n'échappe pas le lecteur pour un tel sujet, il aurait été bienvenu de lui fournir une table des illustrations et surtout un index général des lieux cités. Espérons qu'un ouvrage d'une telle qualité synthétique et critique permette de reprendre sur de nouvelles bases le projet d'André Debord !

Cédric QUERTIER

Sébastien NADOT, *Rompez les lances ! Chevaliers et tournois au Moyen Âge*, Paris, Éditions Autrement, 2010, 216 p. (Collection Mémoires/Culture, n° 155).

Si les tournois et les joutes sont enracinés, avec leur cortège de stéréotypes, dans l'imaginaire de la chevalerie médiévale, les travaux historiques sur le sujet restent étonnamment peu nombreux. Cette synthèse apparaît donc bienvenue et doit être saluée comme telle. Auteur en 2009 à l'EHESS d'une thèse sur *Les joutes, emprises et pas d'armes en Bourgogne, Castille et France (1428-1470)*, S. Nadot élargit ce premier champ de recherche en publiant une histoire du tournoi du XIIe au XVIe siècle. Postulat qui le conduit à assimiler ces affrontements armés de plus en plus codifiés à une pratique sportive investie de l'idéal chevaleresque. L'auteur, agrégé d'EPS, reprend ici le point de vue de Georges Duby qui, dans son livre toujours essentiel sur Guillaume le Maréchal (1984), liait le tournoi à une sorte de sport chevaleresque, simulacre de la « vraie guerre » et garantie pour ses champions d'une grande renommée. Pour Duby, les tournois furent au XIIe siècle un moyen pour la haute aristocratie du Nord du royaume de France de trouver l'appui de la chevalerie en lui offrant le divertissement qu'elle préférait : pratique physique donc, mais fondée sur de solides principes de reconnaissance et d'identité nobiliaire. Au-delà cependant, S. Nadot inscrit l'évolution des tournois et des joutes, « racines oubliées des jeux sportifs contemporains », dans une histoire générale et diachronique du sport. Il reprend ainsi le débat déjà ancien sur l'interprétation socioculturelle des pratiques physiques et sur leur éventuelle contingence historique. En cela, le travail de S. Nadot s'intègre à une discipline et à des problématiques historiographiques en développement depuis deux décennies. En témoigne aussi

l'ouvrage de B. Merdrignac sur *Le Sport au Moyen Âge*[1], qui livre une intéressante réflexion sur les significations médiévales du « corps en mouvement » auquel le lecteur pourra se référer avec profit.

Au cours de cinq chapitres et en s'appuyant sur les sources littéraires, normatives ou théoriques, S. Nadot retrace l'histoire des tournois, depuis « les premiers coups de lance du XIIe siècle » jusqu'au « spectacle du XVe siècle » et ses derniers feux du XVIe siècle. Si l'ouvrage est destiné à un public élargi, il mobilise les travaux principaux sur le sujet et offre une réflexion d'ensemble émaillée d'études de cas ou de biographies. Des cartes et illustrations, un lexique, un index des noms assorti de notices et une bibliographie complètent cette analyse chronologique.

L'évolution des tournois se traduit par une individualisation et une codification croissante des combats. Attestés dans les sources du Nord du royaume de France à partir du début du XIIe siècle, mais peut-être antérieurs, ils se caractérisent comme des affrontements collectifs armés proches de la guerre. Consacrant la tactique de la charge frontale lance baissée, dont l'usage se généralise depuis la fin du XIe siècle, ils mobilisent ces mêmes hommes d'armes à cheval, spécialistes de la guerre, qui gravitent alors dans l'entourage des princes ou des sires – trois mille au tournoi de Lagny en 1183. Le combat entre les deux camps apparaît comme une métaphore de la bataille, depuis le choix du « champ » où se livrait le tournoi et dont le vocabulaire était emprunté à celui des jugements de Dieu, jusqu'aux modalités de l'engagement : d'une durée d'un à deux jours, souvent sur les confins des principautés, et pendant lesquels il convenait de multiplier les rançons. Vecteur d'émulation et d'intégration politique pour les jeunes chevaliers, les tournois favorisaient pour les grands barons le développement des clientèles vassaliques et le renforcement des liens interpersonnels. Ils exaltaient une sociabilité et une hiérarchie nobiliaires dont les fondements culturels se mettaient parallèlement en place. Les romans courtois s'en firent largement l'écho et contribuèrent à l'insertion de cette pratique parmi les valeurs et modèles de comportement propres à la culture aristocratique.

La régularisation des tournois s'accompagna de la mise en place d'une réglementation. Réglementation interne d'abord : il s'agissait pour leurs organisateurs d'en faciliter le déroulement alors que des tournoyeurs « experts », circulant de place en place, apparaissaient – seize tournois pour Guillaume le Maréchal de 1175 à 1190. Réglementation par les pouvoirs souverains surtout : le phénomène s'intégra au processus de normalisation des pratiques et comportements militaires défendu par les monarchies et l'Église. Après 1130, les conciles publièrent une série d'interdictions de tournois. Alors que s'éteignaient progressivement les derniers feux de la paix et de la trêve de Dieu, la pratique ne faisait pas bon ménage avec les fonctions dévolues au chevalier chrétien dans le cadre de la guerre juste. Le pouvoir royal s'attacha parallèlement à réguler l'usage des armes par l'aristocratie au profit, notamment, de la guerre du roi. En Angleterre, en France et en Aragon, les autorisations succédèrent aux prohibitions selon les exigences du contexte militaire et politique. Loin cependant d'une volonté d'éradication, la royauté développa un discours normatif visant à encadrer des pratiques dès lors parfaitement reconnues et partagées au sein de la noblesse. À ce titre, la législation sur les tournois rejoignait celle relative aux duels et « guerres privées », avec laquelle elle tendit parfois à se confondre ensuite.

1. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

Les XIIIe et XIVe siècles illustrent la complexification progressive de cette pratique toujours liée à l'entraînement à la guerre. Le tournoi s'affirme comme moyen de distinction aristocratique réservé aux chevaliers. L'usage des armoiries permet l'identification des groupes nobiliaires. La pratique s'individualise et se caractérise par une mise en scène de plus en plus élaborée. Face aux tournois mobilisant des « conrois » en rang serré, mais déjà lieu d'apologie de la prouesse personnelle au sein de la « mêlée », se dégage et domine peu à peu la « joute », combat équestre singulier à la lance. L'évolution favorise la codification des gestes guerriers. Aux premières lices du champ ouvert succèdent celles, bien délimitées, conduisant les deux chevaux opposés à se faire face. Il s'agit moins de capturer l'adversaire que de le désarçonner ou de rompre sa lance contre son armure. La violence, toujours présente, se plie aux nécessités de la représentation. Le public devient un acteur essentiel, et les joutes se pensent comme des fêtes célébrant dans le cadre de grandes « tables rondes » les thèmes littéraires des romans de chevalerie. Elles se doublent d'un appareil théorique et institutionnel dont la formation est, pour des raisons sociopolitiques, supervisée par la royauté ou les princes. La création des ordres de chevalerie par ces derniers à partir du XIVe siècle implique, pour y participer, une obligation de jouter. Et le *Livre de chevalerie* (*ca* 1350) tout comme les *Demandes pour la joute* (1352) du garde-oriflamme de Jean II le Bon, Geoffroy de Charny, célèbrent à côté de la guerre la pratique du tournoi. Le connétable Bertrand du Guesclin en sera un éminent représentant, fréquentant les lices dès l'âge de quinze ans.

Le XVe siècle représente l'apogée de cette évolution, marquée par la diversification et la spécialisation des types d'affrontements, souvent parés de multiples références littéraires et d'éléments spectaculaires. C'est le temps des « emprises » et des « pas d'armes », les premières désignant le voyage entrepris par le chevalier en quête d'adversaires pour jouter, les seconds s'apparentant à un simulacre de défense d'un lieu contre celui qui voudra bien relever le défi. La renommée construite ou préservée garantit l'accès au prince ou au roi. L'affrontement obéit à des règles précises, rassemblées dans des traités tel le *Doctrinal de los caballeros* (*ca* 1445). Ses résultats sont enregistrés et proclamés par les rois ou hérauts d'armes. Tout cela conduit à faire des joutes un événement aux implications économiques, diplomatiques et politiques.

Le tournoi restait-il monopole de la noblesse ? S. Nadot reprend ici les conclusions de l'importante thèse d'Évelyne Van Den Neste sur les *Tournois dans les villes de Flandre à la fin du Moyen Âge* (1996). La grande bourgeoisie s'y retrouvait pour tournoyer, à grand renfort d'argent et de références à la légende arthurienne. Il s'agissait pour elle de prouver sa capacité financière et culturelle à adopter le mode de vie nobiliaire. Mimétisme frappant, qui pourtant n'ébranlait pas profondément les barrières sociales. Nobles et bourgeois s'affrontaient quelquefois dans les joutes, mais ne se mélangeaient pas dans la mêlée des tournois. Il en était de même à Paris, en Italie du Nord ou pour le recrutement des sociétés de tournoyeurs dans l'Allemagne rhénane.

Le phénomène témoigne de la prégnance des tournois dans l'identité nobiliaire et de la crispation du second ordre à la fin du Moyen Âge. Face aux évolutions de l'art de la guerre, le XVIe siècle acheva de renforcer, dans une veine parfois nostalgique, la codification de l'éthique chevaleresque. La nature des joutes s'infléchit pour dériver vers le spectacle et leur rythme s'éteint au tournant du XVIIe siècle. Si la noblesse continua de faire vivre l'idéal de la chevalerie, c'était alors au travers d'autres modèles

plus adaptés aux pratiques et aux armes du temps. Moins que de « rompre les lances », il s'agira alors de *Croiser le fer*, pour reprendre le titre du beau livre de Pascal Brioist, Hervé Drévillon et Pierre Serna sur la culture de l'épée dans la France moderne (2002).

Loïc CAZAUX

François FORONDA, Christine BARRALIS, Bénédicte SÈRE (dir.), *Violences souveraines au Moyen Âge. Travaux d'une école historique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010, 284 p. (Collection Le nœud gordien).

Cet ouvrage collectif, publié sous la direction de François Foronda, Christine Barralis et Bénédicte Sère, est dédié à Claude Gauvard, à qui il fut remis à l'occasion de son départ en retraite. Il rassemble des contributions portant sur un thème cher à la dédicataire, devenu sous sa plume un objet historique à part entière : la violence. Les trois parties du volume sont fidèles à l'héritage gauvardien. Une première partie (« Procédures et gouvernement judiciaire ») porte sur le fonctionnement de la justice médiévale. Les contributions de la seconde partie (« La part du négatif ») montrent que la violence est une composante essentielle de la société médiévale sur laquelle le pouvoir princier tente progressivement d'étendre son contrôle (à quoi s'attache la troisième partie : « Le choc souverain »).

La première partie s'ouvre sur deux articles s'appuyant sur le droit savant pour présenter deux points de la théorie judiciaire médiévale. Y. Mausen rappelle ainsi que le procès, source potentielle d'injustice, suscite au Moyen Âge la méfiance. C'est pourquoi les traités de droit érigent des règles garantissant l'équité de la procédure. T. Kouamé montre quant à lui que le concept de légitime défense – légitime défense du corps et légitime défense des biens – a nourri les réflexions des Glossateurs aux XIIe et XIIIe siècles. L'exercice de la justice est donc pensé, codifié. La mise en pratique des préceptes romano-canoniques reste néanmoins variable, comme le montrent les contributions suivantes, qui partent de l'analyse de situations concrètes pour cerner la procédure judiciaire. Sébastien Hamel et Louis de Carbonnières s'intéressent à l'application de la peine de mort, respectivement dans les juridictions municipales et au Parlement de Paris. Ces deux études s'accordent à dire que le droit de condamner à mort, quoique peu usité par les juridictions médiévales, reste un privilège constitutif de la souveraineté, auquel les institutions sont attachées. Les échevins de Saint-Quentin se sont ainsi battus pour lever les ambiguïtés de leur charte communale et faire reconnaître leur compétence en matière criminelle. La question du bris d'asile par les serviteurs de l'État sous le règne de Charles V (C. Barralis) illustre les rapports entre justice royale et justice ecclésiastique ; elle montre aussi comment le souverain cherche à s'imposer comme le seul garant de l'ordre public. La présentation d'une amende honorable à Reims en 1456 permet à V. Beaulande-Barraud d'évoquer les spécificités de la justice capitulaire, tout en montrant l'importance des rituels de restauration de l'honneur dans le règlement des conflits. À travers l'étude de l'« émeute » du 11 juillet 1497 à l'Hôtel-Dieu de Paris, C. Jéhanno montre que l'enquête réalisée sur le déroulement des faits n'est pas une simple juxtaposition de témoignages mais un récit qui construit un objet, la violence. Les deux dernières contributions concernent davantage la question de l'administration judiciaire. C. Bellanger présente la figure du sergent à travers l'enluminure à la fin du Moyen Âge, tandis que J. Claustre s'interroge sur la mise en place d'une administration carcérale au Châtelet au cours du XVe siècle.

Cette première partie montre donc une institution judiciaire en construction, dont les références puisent aux sources du droit mais aussi aux actes de la pratique. Les études suivantes s'intéressent logiquement à ce qui menace l'ordre public et justifie l'exercice de la justice : la violence. Comme le montre B. Sère à travers l'analyse du *Super Rhetoricorum* de Gilles de Rome, la violence, parce qu'elle est le produit de rapports sociaux guidés par la défense de l'honneur et de la *fama*, est constitutive de la société médiévale. Le Moyen Âge distingue néanmoins entre la violence acceptée et la violence réprouvée (H. Carrier) : si les « beaux faits » sont admis, et même magnifiés dans la littérature chevaleresque, les actes violents contraires au code de l'honneur sont sévèrement jugés et portent atteinte à la réputation de leur auteur. Les récits de l'exécution du bâtard de Vaurus (B. Bove) et de la désobéissance du damoiseau de Commercy (V. Toureille), dans lesquels l'autorité souveraine justifie le recours à la peine de mort, permettent de cerner ce qui est perçu comme une violence extrême dans la société de la fin du Moyen Âge. Il ne faut pas croire cependant que le pouvoir détermine seul les limites entre violence tolérée et violence réprimée : l'opinion publique joue aussi un rôle dans la définition de ce qui doit ou non être considéré comme une menace à l'ordre public. L'autorité publique elle-même doit se justifier face à ses sujets : dans la première moitié du XVe siècle, à Toulouse, l'entrée en guerre fait débat (X. Nadrigny) tandis que la proclamation d'une décision peut provoquer une réaction violente de la population, qui marque ainsi son opposition à ce qui est crié (N. Offenstadt). Les deux derniers articles (D. Péricard-Méa et F. Delivré) permettent finalement d'élargir la perspective en s'intéressant à la perception de la violence en Castille et dans l'État pontifical.

Au terme de cette deuxième partie, dont les réflexions touchent largement à l'anthropologie et à la sociologie, la violence apparaît bien comme un élément constitutif de la société médiévale. Cette violence, le pouvoir souverain cherche néanmoins à la réguler, comme le montre la troisième partie. L'autorité publique, qui s'informe sur les crimes commis grâce à l'enquête, dispose de divers outils pour maintenir l'ordre : la répression, la composition, la grâce et le pardon sont autant de modes de règlement des conflits qui fondent les relations entre l'autorité judiciaire et les justiciables (O. Canteaut, P. Charon). La définition des prérogatives royales en matière judiciaire fait l'objet d'âpres négociations entre le souverain et ses sujets : les Aragonais, qui ont obtenu en 1283 un privilège interdisant au monarque de juger un crime par *inquisitionem*, doivent lutter pour en garantir l'application dans la pratique (M. Charageat) ; dans la deuxième moitié du XIVe siècle, les négociations menées par Louis de Male pour la libération de Yolande de Flandre mènent finalement à une réflexion sur le statut des grands du royaume au sein de la justice royale (M. Bubenicek). Défié dans son autorité – lors de l'élection épiscopale parisienne de 1492 (V. Julerot) – ou bien trahi par un proche – Jacques d'Armagnac, jugé en 1476-1477 (É. Cottereau-Gabillet) –, le roi n'hésite pas à intenter des procès, à juger et à condamner. Il n'en reste pas moins que la violence royale, comme toute autre violence, doit être légitime : le meurtre de Pierre Ier de Castille par Henri de Trastamare, soutenu par Charles V, embarrasse grandement le souverain français (F. Foronda) et l'assassinat du duc d'Orléans suscite d'importants débats doctrinaux pour savoir si la prohibition de l'homicide s'applique également au monarque (C. Leveleux-Texeira). P. Prétou rappelle enfin que le haro, ou clameur publique, devient à la fin du Moyen Âge une forme de contestation de l'administration judiciaire s'opposant à la sujétion inhérente à la construction de l'État.

Les vingt-six contributions rassemblées dans cet ouvrage, fondées sur des sources diverses, constituent une magistrale synthèse sur la violence médiévale analysée sous toutes ses facettes, juridiques, institutionnelles, sociales, politiques. Elles montrent que la violence, constitutive d'une société dans laquelle est loué le « beau fait » et autorisée la vengeance, n'en est pas moins bornée par une conscience aiguë de ce qui nuit à l'ordre public. La régulation de la violence, dont le pouvoir souverain cherche à s'assurer le monopole, est finalement une œuvre collective : la société médiévale dans son ensemble obéit à un code de comportement, dicté par l'honneur, tardivement et parfois difficilement normalisé par le roi et les princes.

Dans cet ouvrage sont brillamment réinvesties les problématiques développées par Claude Gauvard tout au long de sa carrière. Ses recherches pionnières sur les thèmes abordés ici ont inspiré nombre de jeunes chercheurs qui, par l'objet et la qualité de leurs réflexions, rendent un bel hommage à celle qui leur a ouvert la voie.

Christelle BALOUZAT-LOUBET

Patricia EICHEL-LOJKINE (dir.), *Claude de Seyssel, Écrire l'histoire, penser le politique en France, à l'aube des temps modernes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, 266 p. (Coll. Histoire).

Cet ouvrage consacré à Claude de Seyssel (*c.* 1450-1520) est le fruit des travaux d'un colloque organisé en mars 2008 par Patricia Eichel-Lojkine, également co-responsable d'une publication des *Louenges du roy Louys XIIe de ce nom* du même Seyssel. Constatant la faiblesse des écrits d'importance consacrés à Claude de Seyssel depuis les travaux pionniers de Jacques Poujol en 1960, les auteurs entendent dresser un panorama très large des œuvres mais aussi de l'existence de celui qui fut à la fois un conseiller de Louis XII, un traducteur d'œuvres antiques, un humaniste et un auteur politique de premier plan, souvent comparé à Machiavel et More.

Les contributions émanent d'historiens, d'historiens du droit et de spécialistes de littérature, médiévistes et modernistes, et sont rassemblées autour de trois parties distinctes. Dans un premier temps, c'est la conception de la monarchie française que défend Seyssel qui est étudiée. Tenant du régime mixte aristotélicien, qui mêle harmonieusement des éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques comme le rappelle A. Jouanna, Seyssel veut limiter le pouvoir monarchique par des « freins » (religion, justice, police), dont U. Langer nous montre l'origine italienne. Son discours n'a que peu à voir avec une pensée constitutionnelle, puisque selon Seyssel la limitation du pouvoir royal ne peut venir en dernier ressort que du roi lui-même, qui doit se comporter avec modération.

Dans sa réflexion, largement utilitariste et pragmatique, Seyssel accorde une place importante à la noblesse (L. Bourquin). Constatant le déclin de la noblesse ancienne depuis la guerre de Cent Ans et les empiètements du pouvoir royal sur le pouvoir aristocratique, il insiste sur l'importance pour le roi de s'appuyer sur la noblesse pour renforcer le pouvoir de l'État, et de permettre l'accès à la noblesse des plus méritants et des plus dévoués au service du roi.

Les contributions de F. Collard et de J. Blanchard permettent de replacer Seyssel dans son contexte d'écriture en le rapprochant respectivement de Robert Gaguin et Philippe de Commynes. Les similitudes constatées sont certes assez nombreuses, aussi

bien avec Gaguin sur le rejet de la tyrannie du roi qu'avec Commynes sur la crainte des factions et de la guerre civile, mais les divergences révèlent l'originalité de Seyssel : auteur pragmatique mais plus abstrait et imprégné de philosophie que Commynes ; auteur politique surtout attentif au présent et à la dynamique de la monarchie, à l'opposé d'un Gaguin préoccupé surtout de son maintien en l'état au nom d'un passé glorieux idéalisé. Certes imprégné des valeurs de la fin du Moyen Âge, Seyssel se rattache déjà à la Renaissance et à la modernité.

La deuxième partie de l'ouvrage revient sur quelques aspects de la pensée politique de Claude de Seyssel, mais envisage également sa réflexion sur la société dans son ensemble, les deux aspects étant intimement liés dans la vision que l'évêque de Marseille développe de la monarchie française. Confronté aux transformations de la société de son époque, il a en effet envisagé la mobilité sociale comme un phénomène de grande ampleur, que le prince doit encourager (N. Hochner). Seyssel conçoit la société comme un ensemble de trois ordres, selon un modèle original inspiré de l'Italie qui exclut le clergé, pour retenir la noblesse, le peuple gras et le peuple menu. Entre ces trois ordres, il est nécessaire de favoriser la fluidité et la circulation pour donner un espoir au peuple, et le roi se doit d'intervenir pour réguler le passage du deuxième au premier ordre en choisissant les hommes vertueux pour le service de l'État. Seyssel conçoit également les trois ordres comme des concurrents, mais, reprenant à son compte la théorie des humeurs, il voit le corps politique comme un corps humain qui ne peut se maintenir en vie que par la circulation des différentes humeurs.

M. Clément prolonge la réflexion sur la mobilité sociale et le corps politique chez Seyssel. Au contraire d'un auteur comme Du Bellay qui envisage dans son *Discours des quatre estats* de 1559 la mobilité comme négative, Seyssel insiste sur les mérites de chaque individu plus que sur le sang et la race. De plus, il voit dans la possibilité de changer d'état non seulement un espoir pour les individus, mais aussi une source d'émulation qui crée des richesses pour le royaume, l'État se contentant de jouer un rôle de protection des catégories qui pourraient être lésées. En insistant sur le rôle de l'État administratif et de l'économie de marché, Seyssel jette donc les bases d'un capitalisme catholique, fortement influencé par la réalité italienne, avant même la naissance du protestantisme.

J.-L. Fournel et P. Eichel-Lojkine s'intéressent ensuite à l'écriture de Seyssel et à sa finalité. Comparant la *Monarchie de France* et le *Prince*, J.-L. Fournel note que Seyssel, comme Machiavel, compose des traités en langue vulgaire sur la politique, bien différents des miroirs des princes traditionnels. L'étude de l'usage d'un vocabulaire parfois imprécis, parsemé de doublons, révèle des ouvrages écrits rapidement pour répondre à l'urgence de la situation politique créée par les guerres d'Italie. P. Eichel-Lojkine se penche plus spécifiquement sur les *Louenges du roy Louys XIIe de ce nom*, récit proche des mémoires qui relate majoritairement ce dont Claude de Seyssel a été témoin. Elle propose de reconsidérer ce texte inspiré des panégyriques aux empereurs romains, qu'on a longtemps considéré comme une simple œuvre de courtisanerie envers le souverain en place. Seyssel, comme Érasme à la même époque avec Philippe le Beau, ne cherche pas tant à flatter le souverain qu'à lui indiquer la voie à suivre en le poussant à se conformer à son modèle littéraire, alors que l'historiographie n'a pas encore rompu avec le modèle du panégyrique.

Enfin, J.-M. Constant s'attache à retracer la postérité du modèle de la monarchie tempérée en France sous l'Ancien Régime, alors même que l'absolutisme s'impose. Trois modèles de monarchie tempérée émergent en réalité : d'abord, un premier, le plus proche de Seyssel, qui insiste sur les freins et sur le rôle des cours souveraines pour tempérer la monarchie. Puis un deuxième plus radical, celui des monarchomaques et des ligueurs, voulant conférer des pouvoirs considérables aux États Généraux pour contrôler le roi, et qui tombe en discrédit à la mort d'Henri IV. Et enfin un modèle plus littéraire, celui de *L'Astrée*, qui valorise la liberté et l'absence de contraintes, idéal de nobles devenus bergers et imprégnés de philosophie stoïcienne. Au-delà des différences, la référence aux freins revient cependant toujours, illustration de la longévité de la pensée seyssélienne.

La dernière partie, « le diplomate, l'humaniste, le juriste », plus disparate, complète les deux premières en éclairant d'autres aspects du personnage de Claude de Seyssel. C'est d'abord le juriste, formé à Pavie et auteur d'un traité sur les fiefs évoqué rapidement (F. A. Goria), qui est mis en avant. M.-F. Renoux-Zagamé confronte le discours de Seyssel sur le frein de justice, par lequel les cours souveraines brident la précipitation d'un prince irréfléchi, à la réalité de la pratique judiciaire de son temps, en particulier au Parlement de Paris. Les convergences font apparaître Seyssel comme un observateur averti du mécanisme de l'enregistrement des lettres patentes et des remontrances par le Parlement, réalité juridique qui se développe à son époque et devient incontournable pendant tout l'Ancien Régime.

P. Torrens s'intéresse, lui, aux traductions de textes latins ou grecs (à partir des traductions latines de son ami grec Lascaris) menées par Seyssel. Il note que ces traductions, bien que souvent fautives ou imprécises, ont incontestablement nourri la pensée de Seyssel, qui donne volontiers des exemples tirés de l'Antiquité et plus particulièrement de la République romaine dans ses écrits politiques, mais sans toutefois jamais idéaliser le passé antique.

Humaniste et écrivain, Seyssel fut aussi un homme d'action, dont Louis XII tira profit lors de diverses missions diplomatiques. L. Vissière retrace toutes ces ambassades dans l'espace alpin lors des années 1508-1514, moment de grave crise pour la monarchie française. Ces missions compliquées, et parfois risquées puisque Seyssel fut sur le point d'être enlevé à Berne, ont alimenté la *Monarchie de France*, où apparaît la préoccupation de conserver le royaume et ses frontières.

L'ouvrage se clôt sur deux études, celle de C. Michon sur les frères Du Bellay, exemple d'une historiographie immédiatement postérieure à Seyssel et bien différente, et celle de B. Beys consacrée aux images de Seyssel dans les manuscrits de ses œuvres : on y voit un homme puissant, à l'aura internationale, qui se met en scène comme donateur de son ouvrage à Louis XII évidemment, mais aussi à divers princes européens.

La très grande diversité des contributions, avec parfois des redites inévitables dans une publication collective, éclaire de nombreux aspects de la vie et du travail intellectuel de Claude de Seyssel, personnage de premier plan délaissé par l'historiographie française depuis plusieurs décennies. Tout en faisant la part belle à la réflexion politique, sociale et économique du conseiller de Louis XII, pour laquelle il est resté fameux, ses autres activités intellectuelles et politiques ne sont pas laissées dans l'ombre, dressant le portrait foisonnant et passionnant d'un grand humaniste français de la Renaissance.

Xavier PINDARD

Le Terrier de Philippe d'Harcourt et Jeanne de Tilly, seigneurs de Tilly-sur-Seulles (1375-1415), éd. Denise ANGERS, Caen, Publications du CRAHM, 2010, 328 p.

En 1375, en pleine période de reconstruction après des années de guerre et de crise en Normandie, Philippe d'Harcourt, qui vient d'acquérir la seigneurie de Tilly-sur-Seulles grâce à son mariage avec Jeanne de Tilly, fait dresser un terrier de l'ensemble de ses nouveaux biens. Ceux-ci sont situés à l'ouest de Caen, autour de Tilly-sur-Seulles, petit bourg d'une cinquantaine de feux contribuables et siège d'un marché et de deux foires. Il en confie la rédaction au sénéchal de Tilly, Raoul Roillart. Cette entreprise, fort complexe et menée de manière consciencieuse, prend des années et le travail ne s'achève qu'en 1415. Il en reste aujourd'hui un gros registre de 323 folios en vieux français, conservé aux Archives départementales du Calvados. C'est ce texte qu'édite Denise Angers, accompagné d'une vingtaine de pages d'introduction et de présentation, d'annexes (arbre généalogique des seigneurs de Tilly, carte de localisation), d'une bibliographie et d'un index.

Ce terrier est intéressant à plus d'un titre. D'abord par ce qu'il révèle du contexte local et des malheurs du temps : la ruine des campagnes se fait lourdement sentir dans les descriptions de moulins « longuement ruynés par le fait des guerres » (p. 83), dans les énumérations des tenures tombées en déshérence après la mort ou le déguerpissement des tenanciers, ou encore dans la mention des « portes et clotures » d'un bourgage « qui tournerent en ruine » (p. 89). Face à ces difficultés, le seigneur de Tilly semble soucieux de remettre en état ses campagnes : il fait reconstruire les moulins dès 1378, réacense de nombreuses terres, et la rédaction du terrier prend place dans cette entreprise de reconstruction. Cet exemple prouve le rôle des seigneurs laïques dans les efforts de reprise de la période 1380-1410.

Le terrier de Tilly apporte un éclairage précieux pour la connaissance de la seigneurie normande de la fin du Moyen Âge. Les droits du seigneur y sont soigneusement répertoriés et décrits : droit de patronage, de mesurage des terres, de gouvernance des écoles, droits sur les foires et marché, banalités, etc. Les tenures sont classées par nature (vavassorie, bourgage, tènement, fief), et l'on remarquera le profil particulier des vavassories, qui portent le nom d'un tenancier principal mais sont composées de multiples terres appartenant à des tenanciers distincts (on aurait aimé à ce propos disposer de l'équivalence des mesures consignées dans le registre). L'organisation des finages et des éléments du paysage apparaissent en filigrane, comme ces fossés creusés au-dessus d'un village pour éviter les inondations (p. 106).

Enfin, ce registre met en valeur la diffusion et la maîtrise de l'écrit dans la société de cette époque : la formulation et la mise en pages de l'ouvrage sont claires, cohérentes et rigoureuses, des tables scandent les différents chapitres abordés. Cette qualité ne s'observe pas seulement chez les élites : on apprend qu'à l'occasion de la confection du terrier, tous les tenanciers ont été tenus de remettre leur aveu par écrit au sénéchal, et plusieurs fournissent en plus des contrats conclus auprès d'un notaire à un moment ou un autre du XIVe siècle. Cette familiarité des contemporains avec l'écrit est à mettre en relation avec la mention des écoles de Tilly, auxquelles « les resseans et subges de ladite terre de Tilly, de quelque paroisse que ilz soient, sont tenus de y envoier et faire venir leur enffans et mesgnie » (p. 34), ou encore, de manière plus émouvante, avec l'inscription en toute fin du registre de quelques prières et poèmes galants...

En résumé, on dispose ici, grâce au travail de Denise Angers, d'une publication précieuse et utile, autant pour la connaissance des pratiques de l'écrit que pour l'histoire de la seigneurie et des campagnes normandes de la fin du Moyen Âge.

Juliette DUMASY

Vie de Charles IV de Luxembourg, éd. et trad. Pierre MONNET et Jean-Claude SCHMITT, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 277 p. (Classiques de l'histoire au Moyen Âge, 49).

Très attendu, ce livre se propose en premier lieu de remédier à l'inaccessibilité de la *Vita Caroli* pour le public français. Le travail de Pierre Monnet et de Jean-Claude Schmitt constitue en effet la première traduction vers le français de ce texte pourtant fondamental pour l'histoire de l'Occident en général. La traduction a été entreprise par les deux co-auteurs dans le cadre de l'ANR « Une culture du Livre dans une société d'illettrés. Parler, figurer, écrire dans l'Europe médiévale », implantée au GAHOM (Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales).

L'ouvrage se compose d'une introduction de 98 pages, à laquelle succède le texte de l'autobiographie de Charles IV (1316-1378) (179 pages). Ce premier tronçon dépasse largement les objectifs d'une introduction classique et fournit aux lecteurs une bonne synthèse (p. I-LIV) sur le projet littéraire de Charles IV et les enjeux de la rédaction de son autobiographie, définie avec justesse comme le résultat d'un triple travail, « celui du rêve, celui de la mémoire et celui de l'écriture » (p. XLIX). Au-delà de la compréhension du projet du roi de Bohême et empereur du Saint-Empire romain germanique (1346-1378), c'est la personnalité contrastée de cet individu, à la fois royal et chrétien, acteur du faste de la cour et adepte de l'ascèse, mais encore féru de savoir et lettré, que les auteurs ont également cherché à restituer. Si l'autobiographie royale n'était plus une première dans l'Europe du XIVe siècle, les auteurs insistent sur la spécificité de celle de Charles qui, contrairement aux autres souverains, adopta le latin pour rédiger la sienne et innova encore dans ses choix formels en s'écartant du modèle traditionnel des *Miroirs aux princes*, pour créer un genre tout à fait personnel. La *Vita* alterne des styles et des modes variés, du traité politique à l'homélie, en passant par le récit événementiel, et s'emploie à donner l'image la plus complète du métier de prince dans le but d'être utile, un jour, aux successeurs de l'auteur. Pierre Monnet et Jean-Claude Schmitt ont également réalisé un travail précis sur les manuscrits conservés de la *Vita*, et nous livrent une étude fine des différentes miniatures qu'ils contiennent (p. LIV-LXXII), prenant en considération les manuscrits tant latins que tchèques, ce qui témoigne d'un effort louable de cerner le sujet de la manière la plus complète possible. Ces miniatures permettent aux auteurs de signaler la vive attention du souverain à multiplier les portraits de sa personne, des portraits, qui plus est, authentiques qui rompent résolument avec les canons médiévaux. L'introduction se clôt sur la présentation des manuscrits et des éditions de la *Vita* (p. XXXII-LXXXVII). Quatorze manuscrits sont conservés aujourd'hui. Le manuscrit autographe a disparu. C'est le ms. Cod. 556 (Bibliothèque nationale d'Autriche), vraisemblablement rédigé du vivant de Charles IV, qui sert de référence au travail d'édition et de traduction. Les deux auteurs complètent leur tour d'horizon par une présentation des éditions des autres écrits

littéraires du souverain ainsi que des actes royaux et impériaux produits durant son règne, en prodiguant un traitement tout particulier à la célèbre Bulle d'Or de 1356. Signalons enfin la riche bibliographie, intercalée entre le texte de l'introduction et la traduction, qui procure au lecteur un inventaire exhaustif des publications en français, en allemand, en tchèque et en anglais sur le règne de Charles IV et les sujets divers qui s'y rattachent.

Pierre Monnet et Jean-Claude Schmitt ont fait le choix judicieux de proposer une édition bilingue de la *Vita*. On apprécie le système double des notes de bas de page, qui permet de bien distinguer les commentaires d'ordre codicologique et les compléments d'information relatifs au contexte et aux aspects historiographiques. Les deux textes, latin et français, sont disposés sous la forme d'un miroir qui permet un va-et-vient aisé entre le support et sa traduction, et constitue un outil très utile pour l'historien. Au-delà de la traduction vers le français du texte majeur que représente la *Vie de Charles IV*, les deux auteurs nous offrent une belle édition du texte original latin, entreprise qui, soulignons-le, n'avait pas été réalisée depuis l'édition maîtresse de 1882 du philologue tchèque Josef Emler.

Éloïse ADDE-VOMÁČKOVÁ

Médiévales 63, automne 2012, p. 185-188

LIVRES REÇUS

BOUCHERON Patrick, FOLIN Marco, *I grandi cantieri del rinnovamento urbano, Esperienze italiane ed europee a confronto (secoli XIV-XVI)*, Rome, École française de Rome, 2011 (Coll. de l'École française de Rome, 455).

BOURIN Monique, DRENDEL John, MENANT François (dir.), *Les Disettes dans la conjoncture de 1300 en Méditerranée occidentale*, Rome, École française de Rome, 2011 (Coll. de l'École française de Rome, 450).

BRETT Martin, SMITH David et HOSKIN Philippa éd., *Facsimiles of English Episcopal Acta, 1085-1305*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

CAILLEUX Philippe, *Trois paroisses de Rouen, XIIIe-XVe siècles : Saint-Lô, Notre-Dame-la-Ronde et Saint-Herbland,* Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2011.

CASAJUS Dominique, *L'Aède et le troubadour. Essai sur la tradition orale*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

CASSARD Jean-Christophe, *L'Âge d'or capétien 1180-1328*, Paris, Belin, 2011 (Histoire de France).

CASTELNUOVO Guido et MATTÉONI Olivier (dir.), *Chancelleries et chanceliers des princes à la fin du Moyen Âge. De part et d'autre des Alpes (II)*, Chambéry, Presses Universitaires de Savoie, 2012 (Sociétés, Religions, Politiques, 19).

CHABOT Isabelle, *La Dette des familles : femmes, lignage et patrimoine à Florence aux XIVe et XVe siècles,* Rome, École française de Rome, 2011 (Coll. de l'École française de Rome, 445).

CHAZAN Mireille, REGALADO FREEMAN Nancy (dir.), *Lettres, musique et société en Lorraine médiévale. Autour du tournoi de Chauvency (ms. Oxford Bodl. Douce 308)*, Genève, Droz, 2012 (Publications romanes et françaises, 255).

CHRÉTIEN DE TROYES, *Lancelot, le chevalier de la charrette, Œuvres*, trad. en vers de Jean-Louis PAUL, Éditions Ressouvenances, 2012.

COLLARD Franck, COTTRET Monique (dir.), *Conciliation, réconciliation aux temps médiévaux et modernes*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2012 (Bibliothèque historique).

COLLETER Rozenn, LE BOULANGER Françoise, PICHOT Daniel, *Église, cimetière et paroissiens, Bréal-Sous-Vitré (Ille-et-Vilaine) (VIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Éditions Errance, Actes Sud, 2012.

CRESSIER Patrice, FENTRESS Elizabeth (dir.), *La Céramique maghrébine du haut Moyen Âge (VIIIe-Xe siècle) : état des recherches, problèmes et perspectives*, Rome, École française de Rome, 2011 (Coll. de l'École Française de Rome, 446).

DEBAX Hélène, *La Seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge, les coseigneurs du XIe au XIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012 (Histoire).

DEMOTZ François, *L'An 888 – Le royaume de Bourgogne. Une puissance européenne au bord du Léman*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2012 (Le savoir suisse).

DURAND Aline (dir.), *Des outils, des machines et des hommes. Études offertes à Georges Comet*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2012 (Cahier d'Histoire des Techniques, 8).

FELLER Laurent, *L'Assassinat de Charles le Bon, comte de Flandre. 2 mars 1127*, Paris, Perrin, 2012.

FRITZ Jean-Marie, *La Cloche et la lyre, pour une poétique médiévale du paysage sonore*, Genève, Droz, 2011.

GAUTIER Alban, ROSSIGNOL Sébastien (éd.), *De la mer du Nord à la mer Baltique : identités, contacts et communications au Moyen Âge*, Villeneuve-d'Ascq, Institut de Recherches Historiques du Septentrion-CEGES, 2012 (Histoire de l'Europe du Nord-Ouest, 49).

GENET Jean-Philippe, ZORZI Andrea (dir.), *Les Historiens et l'informatique : un métier à réinventer*, Rome, École française de Rome, 2011 (Coll. de l'École française de Rome, 444).

GERSTEN Anne, *De la grande déesse à la Vierge en majesté, histoire d'un mythe par l'image*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011.

GRÉVIN Benoît, *Le Parchemin des cieux. Essai sur le Moyen Âge du langage*, Paris, Le Seuil, 2012 (L'Univers Historique).

GUILLAUME MONACHI, *Contre Henri schismatique et hérétique, suivi de Contre les hérétiques et schismatiques (anonyme)*, éd. et trad. Monique ZERNER, Paris, Éditions du Cerf, 2011 (Sources chrétiennes, 541).

HÉLARY Xavier, *Courtrai, 11 juillet 1302*, Paris, Tallandier, 2012 (L'histoire en batailles).

LAUZI Egle, *Il destino degli animali, Aspetti delle tradizioni culturali araba e occidentale nel Medio Evo*, Florence, Sismel-Edizioni del Galluzo, 2012 (Micrologus'Library, 44).

LEMOINE-DESCOURTIEUX Astrid, *La Frontière normande de l'Avre. De la fondation de la Normandie à sa réunion au domaine royal (911-1204). Évolution de la maîtrise militaro-économique d'un territoire frontalier*, Rouen, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011.

MASSE Marie-Sophie, POUEY-MOUNOU Anne-Pascale (dir.), *Langue de l'autre, langue de l'auteur. Affirmation d'une identité linguistique et littéraire aux XIIe et XVIe siècles*, Genève, Droz, 2012 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 497).

MATTÉONI Olivier, *Un prince face à Louis XI. Jean II de Bourbon, une politique en procès*, Paris, PUF, 2012 (Le nœud gordien).

MAZO KARRAS Ruth, *Unmarriages, Women, Men, and Sexual Unions in the Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012.

MCDOUGALL Sara, *Bigamy and Christian Identity in Late Medieval Champagne*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012.

MÉLA Charles, *Variations sur l'amour et le Graal*, Genève, Droz, 2012 (Publications romanes et françaises, 256).

MOULET Benjamin, *Évêques, pouvoir et société à Byzance (VIIIe-XIe siècle). Territoires, communautés et individus dans la société provinciale byzantine*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011.

NEF Annliese, *Conquérir et gouverner la Sicile islamique aux XIe et XIIe siècles*, Rome, École française de Rome, 2011 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 346).

NITHARD, *Histoire des fils de Louis Le Pieux*, éd. et trad. Philippe LAUER, revues par Sophie GLANSORFF, Paris, Les Belles Lettres, 2012 (Les classiques de l'histoire au Moyen Âge, 51).

PIBIRI Éva, *En voyage pour Monseigneur. Ambassadeurs, officiers et messagers à la cour de Savoie (XIVe-XVe siècles)*, Lausanne, Société d'Histoire de la Suisse Romande, 2011 (Mémoires et documents, XI).

PONCET Olivier (dir.), *Juger le faux (Moyen Âge – Temps modernes)*, Paris, École Nationale des Chartes, 2011 (Études et rencontres).

RENÉ D'ANJOU, *Regnault et Janneton*, éd. Gilles ROUSSINEAU, Genève, Droz, 2012 (Textes littéraires français, 610).

SAMSON Vincent, *Les Berserkir. Les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings (VIe-XIe siècle)*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2011 (Histoire et civilisations).

SANTINELLI-FOLTZ Emmanuelle et SCHWENTZEL Christian-Georges (dir.), *La puissance royale. Image et pouvoir de l'Antiquité au Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012 (Histoire).

SAPIN Christian (dir.), *Saint-Étienne d'Auxerre, la seconde vie d'une cathédrale*, Paris, Éditions Picard/Centre d'Études Médiévales d'Auxerre, 2011.

SIGAL Pierre-André, *L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Paris, Éditions du Cerf, 2012 (Biblis-CNRS).

SINTIC Bruno, *Petites villes de Normandie, Pont-Audemer, Harfleur, Louviers, Neufchâtel, villes secondaires de la région de Rouen, 1450-1550*, Caen, Presses Universitaires de Caen, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2011.

STASAVAGE David, *States of Credit : Size, Power, and the Development of European Polities*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

THOMPSON Augustine, O.P., *Francis of Assisi, a New Biography*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2012.

VÉRONÈSE Julien, L'Almandal *et l'*Almadel *latins au Moyen Âge. Introduction et éditions critiques*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzo, 2012 (Micrologus'Library, 46).

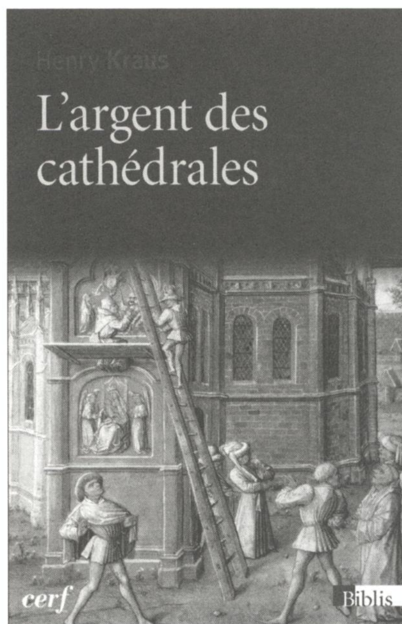
WOODFIN Warren T., *The Embodied Icon, Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

ZMORA Hillay, *The Feud in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

ZUWIYYA David Z. (dir.), *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*, Leyde, Brill, 2011.

L'argent des cathédrales

Henry Kraus



Notre-Dame de Paris, Amiens, Rouen, Strasbourg, Lyon, Toulouse, Poitiers et enfin York : c'est en fouillant dans les archives de ces huit cathédrales, et en dépouillant leurs comptes, que Henry Kraus apporte à ces questions une réponse vivante et documentée.

Le grand classique de Kraus sur le financement des cathédrales enfin réédité.

ISBN : 978-2-271-07503-1
format : 11 x 18
342 pages
10 Euros

CNRS ÉDITIONS
15 rue Malebranche 75005 Paris
Tél : 01 53 10 27 00 - Fax : 01 53 10 27 27
Mail : cnrseditions@cnrseditions.fr - www.cnrseditions.fr

Médiévales – Numéros disponibles

3	Trajectoires du sens (1983) – 10,00 €
11	À l'école de la lettre (1986) – 10,00 €
12	Tous les chemins mènent à Byzance. Études dédiées à M. Mollat (1987) – 10,00 €
14	La culture sur le marché (1988) – 10,00 €
15	Le premier Moyen Âge (1988) – 10,00 €
16/17	Plantes, mets et mots : dialogues avec A.-G. Haudricourt (1989) – 10,00 €
18	Espaces du Moyen Âge (1990) – 10,00 €
19	Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté (1990) – 10,00 €
20	Sagas et chroniques du Nord (1991) – 10,00 €
21	L'an mil : rythmes et acteurs d'une croissance (1991) – 10,00 €
22/23	Pour l'image (1992) – 10,00 €
24	La renommée (1993) – 10,00 €
25	La voix et l'écriture (1993) – 10,00 €
26	Savoirs d'anciens (1994) – 10,00 €
27	Du bon usage de la souffrance (1994) – 10,00 €
28	Le choix de la solitude (1995) – 10,00 €
30	Les dépendances au travail (1996) – 10,00 €
31	La mort des grands (1996) – 10,00 €
32	Voix et signes (1997) – 15,00 €
33	Cultures et nourritures de l'Occident musulman (1997) – 15,00 €
34	Hommes de pouvoir : individu et politique au temps de Saint Louis (1998) – 15,00 €
35	L'adoption : droits et pratiques (1998) – 15,00 €
36	Le fleuve (1999) – 15,00 €
38	L'invention de l'histoire (2000) – 15,00 €
39	Techniques : les paris de l'innovation (2000) – 15,00 €
40	Rome des jubilés (2001) – 15,00 €
41	La rouelle et la croix (2001) – 15,00 €
42	Le latin dans le texte (2002) – 15,00 €
43	Le bain : espaces et pratiques (2002) – 15,00 €
45	Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française (2003) – 15,00 €
46	Éthique et pratiques médicales (2004) – 15,00 €
47	Îles du Moyen Âge (2004) – 15,00 €
48	Princes et princesses à la fin du Moyen Âge (2005) – 15,00 €
50	Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe s.) (2006) – 17,00 €
51	L'Occident sur ses marges (VIe-Xe s.). Formes et techniques de l'intégration (2006) – 17,00 €
52	Le livre de science, du copiste à l'imprimeur (2007) – 17,00 €
53	La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles (2007) – 17,00 €
54	Frères et sœurs (2008) – 17,00 €
55	Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales (2008) – 17,00 €
56	Pratiques de l'écrit (2009) – 17,00 €
57	Langages politiques (2009) – 17,00 €
58	Humanisme et découvertes géographiques (2010) – 17,00 €
59	Théâtres du Moyen Âge. Textes, images et performances (2010) – 17,00 €
60	La *fitna*. Le désordre politique dans l'Islam médiéval (2011) – 17,00 €
61	La chair des émotions (2011) – 17,00 €
62	Réforme(s) et hagiographie (2012) – 20,00 €

Vente également en librairie et sur **www.puv-editions.fr**

Bon de commande

À retourner à **Presses Universitaires de Vincennes – Revues – Université Paris 8**
2, rue de la liberté – 93526 Saint-Denis CEDEX France – Téléphone : +33 (0)1 49 40 67 50
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr

Je m'abonne à ***Médiévales*** (n^os à paraître, frais d'envoi inclus)

	Prix unitaire TTC	Quantité	Total
• Un an, 2 numéros au prix de 34,00 €* au lieu de 40 € (prix au numéro)			
• Deux ans, 4 numéros au prix de 68,00 €* au lieu de 80 € (prix au numéro)			
• Total abonnement (A)			...............€

* Tarifs applicables uniquement en France métropolitaine. Autres destinations : nous consulter.

Je commande les numéros suivants (voir liste ci-contre) :

•			
•			
•			
•			
•			
•			
•			
Sous total ouvrages			...............€
Participation aux frais d'envoi **(sauf abonnement)** : France et Monaco : + 3 €/UE + Suisse : + 6 €/ DOM : + 7 €/TOM + étranger hors UE : + 8 €			...............€
• Total ouvrages (B)			...............€

Montant total à payer (A + B) : ....€

ADRESSE DE LIVRAISON	ADRESSE DE FACTURATION (si différente de l'adresse de livraison)
Nom/Prénom	Nom/Prénom
Établissement	Établissement
Adresse	Adresse
Code postal	Code postal
Ville	Ville
Pays	Pays
E-mail	E-mail

MODE DE RÈGLEMENT

❑ Règlement par carte bancaire N° ______________________
Date d'expiration ___________ N° de contrôle ______

❑ Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de : Régisseur de recettes PUV

❑ Virement bancaire sur le compte PUV-Université Paris 8/RGFIN PARIS-BOBIGNY TG
Code banque 10071 – code guichet 93000 – n° de compte 00001001185 – clé RIB 65

Les institutions payent à réception de la commande (facture jointe à l'envoi) – Devis sur simple demande

Date **Signature** bdcmed

Mise en page et impression
bialec, nancy (France)
Dépôt légal n° 78654 - décembre 2012

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris 8 – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr
Web : www.puv-editions.fr

Distribution :
SODIS – 128. avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

Philosophies morales

L'éthique à la croisée des savoirs

Coordonné par :
Iacopo COSTA
Aurélien ROBERT
Nathalie BOULOUX

NUMÉRO 63 • AUTOMNE 2012

MÉDIÉVALES
www.puv-editions.fr

ISBN 978-2-84292-353-2
ISSN 0751-2708



20 €



PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES